اشاعت نمبر: ۱۷۳

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالي من مطالب رد المحتار لابن عابدين الشامي

مطالبِ شامی

كتاب الطهارة



مرتب

مفتی اختر حسین بن اسماعیل آچھودی

متعلم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیرنگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعة علوم القرآن

جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۷۳

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطهارة

مرتب

مفتی اختر حسین بن اسماعیل آچھودی، متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی
مطالبِ شامی (کتاب الطہارۃ، جلد اول)

◆ مرتب: مفتی اختر حسین بن اسماعیل آچھودی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ذی قعدی ۱۴۴۲ھ مطابق جون ۲۰۲۱

◆ اشاعت نمبر: ۱۷۳

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عناوین

فہرست مطالب

افتتاحیہ

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم العالیہ
بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حاشیہ ردالمحتار کی اہمیت، فقہِ حنفی میں اس کی اعلی حیثیت اور افتاء وقضاء میں اس کی مرجعیت ؛ ناقابل انکار حقیقت ہے۔ اہلِ علم، خاص کر اصحابِ افتاء کے لیے یہ کتاب تعارف کی محتاج نہیں، بلکہ اس کتاب کی معرفت ہی اہلیت ِافتاء کی شرطِ اول ہے۔ علامہ شامی کے تبحرِ علمی، وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر، بلوغِ فکر، حزم واحتیاط اور اس پر مستزاد خداداد فقاہتِ نفس کے طفیل یہ کتاب فقہی قواعد کا سرمایہ، فوائد کا خزانہ، تصحیح وترجیح کا پیمانہ اور جزئیات کا گنجِ گراں مایہ ہے۔ اور کسی نے اس کتاب کا یہ وصف بالکل صحیح بیان کیا ہے: أفضل ما کتبہ المتأخرون فی فروع الحنفیہ۔

بقول علامہ شامی تنقیحِ عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد کا اہتمام، نقد واعتراض اور جواب وتاویل، قدیم وجدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی، متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل وحوادث سے متعلق خصوصی رسائل کے حوالوں سے آراستہ؛ یہ کتاب اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران وپریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والی ہے۔ (شامی، آخر کتاب الحدود)

اس کتاب کے متعلق مزید کچھ کہنا دن کی روشنی میں دن کی خبر دینا ہے۔ بس ایک نکتہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں، جو علامہ شامی کے کلام سے ہی ماخوذ ہے۔

مقدمہ میں علامہ حصکفیؒ کے ایک جملہ: کم ترک الأول للآخر کی وضاحت

کرتے ہوئے آپؒ نے عنوان لگایا ہے : فضل کتب المتأخرین علی کتب المتقدمین۔اور پھراس ضمن میں فرماتے ہیں:

’’اس حقیقت کا آپ بھی اعتراف کریں گے کہ متاخرین کی کتابیں،متقدمین کی بہ نسبت ضبط واختصار،جمع مسائل اور سلاستِ الفاظ کے اعتبار سے فوقیت رکھتی ہیں،اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متقدمین کی فکریں استنباطِ مسائل اور اقامتِ دلائل میں صرف ہوتی تھیں، جب کہ متاخرین؛اپنے متقدمین کے کلام کی تنقیح کرتے ہیں،اجمال کی تفصیل،اطلاق کی تقییداور عبارت کی جامعیت واختصار پر توجہ دیتے ہیں،ان کے اختلاف سے واقفیت کے بعد معمول بہ حکم کی وضاحت کرتے ہیں،گویا متاخرین فقہاء دلہن کوسنوارنے والی عورت کی طرح ہیں،کہ عمرِ نکاح تک دلہن کی پرورش گرچہ اس کے اہلِ خانہ کرتے ہیں،مگر شوہر کے سامنے پیش ہونے کے لیے تو آخر یہی اس کوسنوار کر بھیجتی ہے۔‘‘

یہ علامہ شامیؒ کا کلام ہے،جس میں کئی وجوہات سے کتبِ متاخرین کا کتبِ متقدمین سے افضل ہونا بیان فرمایا ہے۔البتہ اس کے بعد کلام کو سمیٹتے ہوئے یہ فرماگئے کہ ’’بہرحال متقدمین کی فضیلت سے انکار نہیں ہوسکتا۔اور بادل گرچہ سمندر پر اپنی سخاوت کا مینہ برساتا ہے،مگر یہ اس کا احسان ہرگز نہیں،کیوں کہ بادل کی یہ سخاوت بھی آخر سمندر کا ہی عطیہ ہے۔‘‘

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ متاخرین کی کتابیں اگر درج بالا اوصاف کی حامل ہوں تو متقدمین کی کتابوں پر فضیلت رکھتی ہیں۔اور میں کہتا ہوں کہ اس معیار پر کھری اترنی والی کسی بھی کتاب کے متعلق اختلاف رائے ہوسکتا ہے،مگر خود علامہ شامیؒ کے حاشیہ رد المحتار کے متعلق فقہاءِ احناف ہی نہیں،پوری دنیائے فقہ وفتاوی بہ یک زبان متفق ہیں کہ اس ایک کتاب نے حنفی مفتیوں کو متقدمین کی کتب سے بے نیاز کردیا ہے۔

میرے اس کلام کا خلاصہ دو باتیں ہیں: (۱) کتبِ احناف میں، خاص کر کتبِ متاخرین میں اس کتاب کا مقام بہت بلند ہے۔ (۲) اور جیسا کہ میں نے شروع میں لکھا ہے، اس کتاب کی معرفت، واقفیت اور حل وفہم کی استعداد؛ اہلیتِ افتاء کی شرط اول ہے۔ اوران ہی دو باتوں کی بنیاد پر اس کتاب کے کچھ ابواب تدریبِ افتاء میں سبقاً و درساً بھی پڑھائے جاتے ہیں۔

امسال جب جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالبِ شامی' کوحل کرنے کی رائے سامنے آئی تو ایسا لگا کہ طلبہ کے لیے اس سے بہتر عنوان شاید کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا اور یہ عنوان متعین کر دیا گیا۔ چاروں طلبہ میں مختلف ابواب تقسیم کیے گئے۔ اور امسال جس قدر ابواب اور مطالب مکمل ہوئے، ان کو حسبِ معمول جامعہ کی طرف سے شائع کیا جا رہا ہے۔

چاروں طلبہ عزیز: مولوی زبیر، مولوی فیضان، مولوی نور الحق اور مولوی اختر حسین سلمہم اللہ کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق وتالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'ردالمحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔ والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں، فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدر المختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لاجواب اور بے مثال حاشیہ "رد المحتار علی الدر المختار" آپ کی حیاتِ جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

یہ کتاب تخصص و تدریب فی الافتاء کے طلبہ ءکرام اور فتاوی نویسی میں مشغول مفتیان کرام کے یہاں بڑی اہمیت اور امتیازی مقام کی حامل ہے۔

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں، اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کے مراجعت کے التزام نے کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنا دیا ہے، متقدمین و

متأخرین فقہاء کے اقوالِ مختلفہ میں تطبیق اور ترجیحِ راجح نے کتاب کے حسن کو ایسا دو بالا کر دیا ہے کہ ایک مفتی یا طالب افتاء کو اس کتاب سے کبھی استغنا حاصل نہیں ہو سکتا۔

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کی مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نو آموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ "ردالمحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

بڑی مسرت اور خوشی کا مقام ہے کہ اس ضرورت کو برادر مکرم مولانا مفتی فرید احمد صاحب کاوی زید مجدہ (استاذ جامعہ، جمبوسر) نے محسوس فرمایا اور ان کے اشراف اور زیر نگرانی لکھے جانے والے جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبۂ کرام کے سندی مقالوں میں اس عنوان کو تجویز کیا؛ اسی کے مدِ نظر درجۂ تدریب الافتاء سال دوم (۱۴۴۲ھ) میں زیرِ تعلیم طلبۂ عزیز: مولوی زبیر آمودی، مولوی فیضان مانگرولی، مولوی نور الحق دوحدی اور مولوی اختر آچھودی کے ذمے یہ اہم کام مختلف ابواب کو منتخب کرتے ہوئے سپرد کیا گیا، پیشِ نظر مجموعہ اسی کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدانِ تحریر میں قدم رکھنے والے نو آموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کار کا سا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی

طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سوغات ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کے حسنِ انتخاب وعرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور عزیزی القدر مولوی اختر حسین آچھودی سلمہ کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت وحوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق وسعادت سے بہرہ ور فرمائے، میدانِ قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔ آمین۔

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

(خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

۹/ ذوقعدہ/ ۱۴۴۲ھ

تمہید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

'حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' کے نام سے موسوم اور شامی، فتاوی شامی، حاشیہ ابن عابدین، رد المحتار؛ وغیرہ ناموں سے معروف؛ فقہ حنفی کی یہ عظیم الشان اور مایۂ ناز کتاب؛ مروجہ طباعتوں اور اصطلاحِ عام کے اعتبار سے چھ کتابوں کا مجموعہ ہے:

(۱) جامع البحار و تنویر الابصار (۲) الدر المختار شرح تنویر الابصار (۳) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار؛ اصل مسودہ کا وہ حصہ جس کی علامہ شامی رحمہ اللہ نے خود تبییض و تنقیح فرمائی۔ یعنی از اول تا شتی القضاء (کتاب القضاء کے مسائل شتی کے وسط تک) اور از کتاب الاجارہ تا ختم کتاب۔ (۴) حاشیۃ رد المحتار کا غیر مبیّض باقی حصہ (وسط مسائل شتی از کتاب القضاء تا کتاب الہبۃ ختم)۔ اس حصہ کو مصنف کے مسودہ سے من و عن تجرید کر کے کتاب میں شامل کیا گیا ہے۔ (۵) اس غیر مبیّض حصہ کا تکملہ: قرۃ عیون الاخیار (۶) تقریرات الرافعی۔ ذیل میں اس کی مختصر تفصیل درج کی جاتی ہے۔

(۱) شیخ الاسلام شمس الدین محمد بن عبداللہ بن احمد تُمُر تاشی (۹۳۹ھ-۱۰۰۴ھ/ ۱۵۳۳ء-۱۵۹۶ء) کا مشہور فقہی متن: 'تنویر الابصار و جامع البحار'۔ بقول علامہ شامیؒ یہ فنِ فقہ کی جلیل القدر، کثیر النفع، محقق ترین اور بابرکت کتاب ہے۔

(۲) مفسر، محدث، فقیہ، اصولی، نحوی: علاء الدین محمد بن علی بن محمد بن علی، حصنی، معروف بہ 'حصکفی' (۱۰۲۵ھ-۱۰۸۸ھ/ ۱۶۱۶ء-۱۶۷۷ء) کی 'الدر المختار شرح تنویر الابصار'۔ شارح کے بقول ضبط و تصحیح اور جامعیت میں اعلی مقام رکھنے والی تمرتاشی کی کتاب تنویر الابصار کے طفیل موضوع کتاب یعنی علمِ فقہ بہتی نہروں اور شگفتہ

پھولوں کا ایسا باغ بن گیا تھا، جس سے تحقیق و تدقیق کے فرحت بخش اور حیرت انگیز ثمرات وفوائد حاصل ہوتے تھے۔ اسی لیے انہوں نے اپنا حاصلِ حیات اس پر خرچ کرنے کا فیصلہ کر کے اس کو شرح نویسی کے لیے منتخب فرمایا، مگر باب الوتر تک پہنچ کر جب مسودہ کی تبییض کی اور انہیں اندازہ ہوا کہ اس معیار سے تو یہ شرح دس بڑی جلدوں پر مشتمل ہو جائے گی، تو اس مفصل شرح کو چھوڑ، دوسری مختصر شرح شروع کی، جس کا نام 'الدر المختار شرح تنویر الابصار' رکھا۔

(۳) سید محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین 'عابدین' (۱۱۹۸ھ-۱۲۵۲ھ/ ۱۷۸۴ء-۱۸۳۶ء) کا الدر المختار پر تحریر کردہ مشہور حاشیہ جس کا صحیح اور مکمل نام: 'حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے۔

بقول علامہ شامیؒ: آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔ طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر و خیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہو گئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

تقدیرِ ایزدی نے علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حق میں یہ سعادت مقدر فرما کر اور ظاہری و باطنی اسباب بہم پہنچا کر اس طرح یہ ضرورت پوری فرمائی کہ یہ کتاب بھی اپنے آپ میں ایک 'نمونہ قدرت' بن گئی۔

سوانح نگاروں نے لکھا ہے، علامہ شامی نے تقریباً دو یا تین بار اس کتاب کو

اپنے اساتذہ کے سامنے پڑھا تھا،اس طور پر کہ آپؒ نے اولاً علومِ تجوید، پھر معقولات، عقائد، حدیث وتفسیر اور آخر میں فقہ کی طرف توجہ فرمائی اور فقہ میں بھی اپنے استاذ شیخ شاکر عقاد کے پاس ملتقی، کنز، بحر، ہدایہ، وقایہ اور درایہ کے بعد آخر میں الدر المختار تکمیل فن کی غرض سے شروع کی تھی،اس درمیان شیخ عقادؒ کی ماہِ محرم ۱۲۲۲ھ۔ میں وفات ہو گئی تو ان کے جلیل القدر شاگرد اور اپنے رفیقِ درس شیخ سعید حلبی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کر کے اِس طرح مکمل کتاب ان کے سامنے پڑھی کہ شیخ عقاد کے پاس پڑھے حصے کا اعادہ بھی فرمایا، یہ قراءت شوال ۱۲۲۲ھ میں شروع ہوئی اور ۱۲۲۴ھ میں ختم ہوئی۔اس کے بعد ۱۲۲۵ھ کی ابتداء میں دوبارہ ان ہی کے سامنے الدر المختار کو بنیاد بنا کر،شیخ ابراہیم حلبی مداری کے حاشیہ علی الدر 'تحفۃ الاخیار' اور بحر الرائق کے ساتھ قراءۃ إتقان بتأمل وإمعان؛ کا سلسلہ شروع فرمایا، جو پانچ سال تک جاری رہا اور ربیع الثانی،سن ہجری ۱۲۳۰ھ میں ختم ہوا۔[۱]

اس دوران آپؒ اپنے دونوں استادوں کے افادات، ذاتی حاصل مطالعہ اور مراجعات وتعلیقات وغیرہ مع حوالہ وسند درمختار کے حاشیہ پر تحریر کر لیتے تھے۔اس طرح گویا یہ ۸-۹ سال 'حاشیۃ رد المحتار' کی تسوید وتاسیس کے ہیں۔اس کے بعد علامہ

[۱]اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ علامہ شامیؒ کواس کتاب سے کس قدر لگاؤ ہوگا؟ بلکہ تذکرہ نگاروں کے لکھنے کے مطابق آپؒ کوعلامہ حصکفیؒ سے بھی بڑی گہری عقیدت تھی،اوراسی کے زیر اثر آپؒ نے اپنے اکلوتے بیٹے کا نام بھی 'علاء الدین' رکھا۔اور یہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد انہیں علامہ حصکفیؒ اور علامہ صالح جینینی کے درمیان دفن کیا جائے،اوران کی تین کتابوں پر شرح وتحشیہ کی خدمت انجام دی: الدر المختار شرح تنویر الابصار کا حاشیہ' رد المحتار' کے نام تحریر فرمایا اور افاضۃ الانوار علی اصول المنار کا حاشیہ نسمات الاسحار کے نام مرتب فرمایا؛ یہ دونوں مطبوع اور متداول ہیں ؛البتہ الدر المنتقی شرح الملتقی پر لکھا ہوا حاشیہ مفقود ہے۔

شامیؒ نے ۲۲ سال حاشیہ کی تبییض، ترتیب، تزوید اور اضافۂ مزید میں گذارے۔ اور ۱۲۵۲ھ میں اپنی وفات تک اس ترتیب وتبییض میں مشغول رہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ پہلے مرحلے میں کتاب الاجارہ سے آخر کتاب الفرائض کے باب المخارج تک کا آخری حصہ کی تبییض وترتیب انجام دی، اور اس کی وجہ اپنے بیٹے کے سامنے یہ بیان کی تھی کہ کبارِ احناف کی بہت سی کتابیں مثلاً: فتح القدیر وغیرہ باب الاجارہ تک پہنچ کر مؤلف کی وفات کے سبب ناقص رہ گئی ہیں۔ پس اگر میری عمر نے وفا نہ کی تو میرا یہ کام اسلاف کے نواقص کا تتمہ ہوگا اور اگر عمر نے یاری کی تو ابتداء سے شروع کر کے مکمل کیا جائے گا۔ اس طرح یہ حصہ تقریباً دو سال نو ماہ (ربیع الثانی ۱۲۳۰ھ سے لے کر محرم ۱۲۳۳ھ) میں ختم ہوا۔

دوسرے مرحلے میں ربیع الاول ۱۲۳۳ھ سے ربع اول یعنی حصۂ عبادات (مقدمہ وکتاب الطہارۃ تا حج ختم) کی تبییض وترتیب شروع فرمائی، یہ مرحلہ دس سال تین ماہ کے طویل عرصہ پر محیط رہا اور جمادی الاولی ۱۲۴۳ھ میں اختتام پذیر ہوا۔ رد المحتار، کتاب الحج کے آخر میں علامہ شامیؒ نے خود یہ تاریخ درج فرمائی ہے۔ یہ علامہ شامیؒ کی فقہی بصیرت وعلمی عبقریت کا دورِ شباب تھا، چنانچہ علامہ شامیؒ کے دیگر علمی کام بھی تقریباً اسی زمانے کے ہیں، اور اسی وجہ سے تبییض کا یہ مرحلہ طویل بھی ہے، مثلاً العقود الدریۃ تنقیح الفتاوی الحامدیۃ، جلد اول رمضان ۱۲۳۶ھ میں اور جلد ثانی ربیع الاول ۱۲۳۸ھ میں ختم فرمائی، نیز زیادہ تر رسائل کی تخریج وترتیب بھی اسی دور کی ہے۔

تیسرا مرحلہ کتاب النکاح سے آخرِ وقف تک کی تبییض کا ہے، یہ جمادی الثانیہ ۱۲۴۳ھ سے شروع ہوکر ۱۷ شعبان ۱۲۴۹ تک، تقریبا چھ سال دو ماہ پر محیط ہے۔ یہ تاریخ بھی علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف کے آخر میں درج فرمائی ہے۔

چوتھے اور آخری مرحلہ کی تبییض آخر شعبان ۱۲۴۹ھ میں کتاب البیوع

سے شروع ہوئی، اور تقریباً ساڑھے تین سال یعنی ۲۱ ربیع الثانی ۱۲۵۲ھ، علامہ شامی کی وفات تک جاری رہی، اس مرحلے میں قبیل کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء کے 'مسائل شتیٰ' کے وسط تک، تبییض ہوئی تھی کہ فرستادۂ حق پیغامِ اجل لے کر آ پہنچا اور مشاہدۂ حق کا یہ مشتاق سفرِ آخرت پر روانہ ہو گیا۔ اس طرح یہاں سے آگے تا ختم 'کتاب الہبۃ' تک کا حصہ علامہ شامی کی تبییض، تنقیح اور تزویدِ مزید سے محروم اور مخروم رہ گیا۔

(۴) از شتی القضاء تا آخر کتاب الہبۃ: غیر مبیّض مسودہ کی مجرّد تعلیقات۔

جیسا کہ سابق میں ذکر ہوا، اور تکملہ کی ابتداء میں صاحب زادے شیخ علاء الدین عابدین کی صراحت بھی ہے کہ زمانہ تسوید میں آپؒ نے ذاتی نسخے کے ہامش میں مکمل درمختار پر اپنی تعلیقات، تحریرات اور اعتراضات لکھ رکھے تھے، اور یہ مخروم حصہ بھی اس سے خالی نہ تھا، پس اس اندیشے سے کہ استعمال وتداول سے کہیں یہ حصہ ضائع نہ ہو؛ فقط انہی حواشی وتعلیقات کی تجرید کر کے، حاشیۂ ردالمحتار کے ساتھ لاحق کر دیا گیا، تاکہ کتاب مکمل و مسلسل رہے۔ ردالمحتار کے مروجہ نسخوں میں کتاب الہبۃ کے آخر میں اس تجرید سے فراغت کی تاریخ ۲۵ صفر، ۱۲۶۰ھ درج ہے۔

اس تجرید کے متعلق عام شہرت یہی ہے کہ علامہ شامیؒ کے صاحب زادہ شیخ علاء الدینؒ کی محنتوں کا ثمرہ ہے، اور مطبوعہ تمام نسخوں میں اس غیر مبیّض وغیر منقّح حصے کی ابتداء وانتہاء کی عبارات بھی یہی بیان کرتی ہیں، اور اس حقیقت کی طویل تفصیل بھی تکملہ یعنی قرۃ عیون الاخیار کی ابتداء میں انہوں نے تحریر فرمائی ہے۔

لیکن اب محققین نے ایک اور نسخہ علامہ شامی کے شاگرد محمد بن حسن بن ابراہیم البیطار (م: ۱۳۱۲ھ) کا تجرید کیا ہوا دریافت کیا ہے، اور بقول شیخ حسام الدین فرفور تعلیق علی الدر پر مشتمل علامہ شامیؒ کے ذاتی مخطوطہ نسخے سے مراجعت کے بعد ثابت

ہوتا ہے کہ شیخ محمد حسن بیطار کا نسخہ زیادہ محقق و مدقق اور موافق ہے۔ تفصیل اس کی شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخے کی جلد ۱۷ کی ابتداء میں درج ہے۔

(۵) اس کے بعد اس مخروم حصہ کے 'تکملہ' کا نمبر آتا ہے، جس کی تبییض، تنقیح اور تزوید سے قبل علامہ شامیؒ کی وفات ہوگئی تھی۔ از 'شتی القضاء تا آخرِ ہبہ'؛ یہ تکملہ علامہ شامیؒ ہی کے صاحب زادے شیخ علاء الدینؒ نے اپنے والدِ مرحوم کی تعلیقات پر، ان ہی کے طرز پر تنقیح، تزوید و اضافۂ مزید کے ساتھ تالیف فرمایا ہے۔ اس کا مکمل نام: 'قرۃ عیون الاخیار تکملۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے اور دو جلدوں میں الگ سے مطبوع ہے۔

(۶) تقریرات: ردالمحتار پر ایک وقیع کام 'تقریرات' کا ہے، یعنی ردالمحتار کے مطالعہ کے دوران محققین فقہاء و اصحابِ افتاء کی طرف سے بعض مقامات پر تحریر کی گئی ضروری توضیح، تشریح یا کچھ نقد و تصحیح۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور و مروج 'تقریرات' شیخ عبدالقادر رافعیؒ کی ہیں۔ آپؒ اس حاشیہ کے متعدد بار پڑھنے، مطالعہ کرنے اور بوقتِ ضرورت مراجعت کے دوران مختلف مقامات پر توضیح، تفسیر، تلخیص، تیسیر اور کہیں نقد، بحث اور نظم؛ تحریر فرماتے رہتے اور ہر بار تنقیح و اضافہ بھی کرتے رہتے، یہ تعلیقات تا آخر حیات غیر مطبوعہ رہیں، البتہ وفات سے قبل آپ کے بیٹے محمد رشید رافعی نے اس کو مجرد کر کے ان کے سامنے پیش کر دیا تھا، اور وفات سے چند دن قبل، شعبان ۱۳۲۳ھ کے آخری دن خود علامہ عبد القادرؒ نے مراجعت کے بعد اس کا نام 'التحریر المختار' تجویز فرمایا تھا۔ یہ 'تقریرات' مستقلاً بھی مطبوع ہے اور بعض طباعتوں میں آخری دو جلدوں کے طور پر اور بعض میں ہر جلد کے آخر میں ضمیمہ کی شکل میں اس جلد کی متعلقہ تقریرات شامل ہیں، اور اب شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخوں میں ہر صفحہ کے حاشیہ پر درج کر دی گئی ہیں۔

مصادر وماخذ:

مناسب ہے کہ اس موقع پر رد المحتار کے ان مصادر وماخذ پر بھی ایک نظر ہو جائے، جن سے علامہ شامیؒ نے استفادہ کیا ہے، اس سے ایک طرف اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ نے ترتیب حاشیہ میں کس قدر وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر اور مراجعت إلی الاصل کا اہتمام فرمایا ہے، تو دوسری طرف ہم بہ بصیرت سمجھ سکیں گے کہ کیوں یہ کتاب مذہبِ حنفی کا خلاصہ ونتیجہ اور اصحابِ افتاء کا مرجع ومنتہی قرار دی جاتی ہے۔

دکتور عبد اللطیف فرفور نے اپنی ضخیم کتاب 'ابن عائدین واثرہ فی الفقہ الاسلامی' میں اجمالاً اور دکتور لؤی بن عبد الرؤوف خلیلی نے اپنی کتاب لآلی المحار فی تخریج مصادرِ ابن عابدین میں تفصیلاً ان مصادر کو جمع کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ آخر الذکر نے اپنی کتاب میں فنِ تفسیر، حدیث، عقائد، اخلاق، تاریخ اور فقہ کی ۷۴۶ کتابیں، ۴۷ کتب لغت، اور ۱۱۱ رسائل کا مفصل ذکر فرمایا ہے، جن سے علامہ شامی نے کوئی بات نقل فرمائی، یا جن کی طرف کسی قول کی نسبت فرمائی یا اشارہ فرمایا ہے۔ اس طرح اس آخری تلاش وتحقیق کے مطابق ۹۰۴، کتابوں سے براہِ راست یا بالواسطہ استفادہ کرتے ہوئے یہ حاشیہ مرتب فرمایا ہے، اس طرح یہ کتاب گویا سابقہ جملہ فقہی کاوشوں کا نچوڑ اور خلاصہ ہے۔ اور اس قدر کتب سے نقل ومراجعت کے بعد یہ کتاب یقیناً حقدار ہے کہ فقہِ حنفی کا سب سے زیادہ جامع، مستند اور منضبط ماخذ قرار پائے۔ اور اب یہ حقیقتِ واقعہ ہے کہ ایک حنفی مفتی کے لیے اس سے مستغنی ہو کر فتوی دینا یا کسی مسئلہ کے متعلق حتمی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

چوں کہ مصادر کی تفصیلی فہرست پیش کرنا بہت زیادہ طوالت کا باعث ہوگا، اس لیے شیخ عبد اللطیف فرفور کے اسلوب کے مطابق قدرے ترمیم کے ساتھ اجمالی ذکر پر اکتفاء کرتا ہوں۔

اولاً یہ مصادر دو قسم کے ہیں:

(۱) خاص مراجع یعنی: تنویر الابصار اور الدر المختار کی شروحات وحواشی:

تنویر الابصار کی ۸ (آٹھ) اور الدر المختار کی ۱۱ (گیارہ) شروحات وحواشی سے استفادہ فرمایا ہے۔

(۲) عام مراجع، یعنی وہ کتبِ مذہب جن سے رد المحتار کے تمام ابواب میں رجوع واستفادہ کیا ہے۔ ایسی کتب کی فہرست طویل ہے، البتہ ان کو دو زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: مجموعات اور متفرقات۔

مجموعات

◆ مجموعات کبری ۱۰ (دس) ہیں:

(۱) مجموعۃ الفتاوی۔ یعنی: فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی نوازل، صاحبِ ہدایہ کی مختارات النوازل اور التجنیس والمزید، النتف فی الفتاوی، فتاوی ولوالجیہ، فتاوی قاضی خان، فتاوی تاتارخانیہ، فتاوی ظہیریہ، فتاوی غیاثیہ، فتاوی ہندیہ، فتاوی خیریہ، فتاوی بزازیہ، الحاوی القدسی اور محیط برہانی وغیرہ کتب۔

(۲) مجموعۃ الہدایہ۔ مثلاً: نہایہ، کفایہ، عنایہ، بنایہ، وقایۃ الروایہ، فتح القدیر، معراج الدرایہ، زبدۃ الدرایہ، الغایۃ، التوشیح لابن السراج الہندی، وغیرہ۔ شیخ لؤی خلیلی نے ۱۷ (سترہ) شروحات کے نام درج کیے ہیں، جن سے علامہ شامی نے استفادہ کیا ہے۔

(۳) مجموعۃ القدوری۔ مثلاً: المجتبی، السراج الوہاج، الجوہرۃ النیرۃ، الینابیع، جامع المضمرات، اللباب؛ وغیرہ کتب۔ شیخ لؤی نے ۱۶ (سولہ) شروحات ذکر فرمائی ہیں، جن سے براہِ راست یا بالواسطہ استفادہ کیا گیا ہے۔

(۴) مجموعۃ المختار (ابن مودود موصلی، م: ۶۸۳ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۵) مجموعۃ مجمع البحرین (ابن الساعاتیؒ، م: ۶۹۴ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۶) مجموعۃ وقایۃ الروایۃ (تاج الشریعہؒ، م: ۶۰۰ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۷) مجموعۃ کنز الدقائق (ابوالبرکات نسفیؒ، م: ۷۱۰ھ) اور اس کے متعلقات۔ مثلاً: تبیین الحقائق، البحر الرائق، النہر الفائق، شیخ لؤی نے کل ۱۵ (پندرہ) شروحات کے نام ذکر کیے ہیں۔

(۸) مجموعۃ درر الحکام شرح غرر الاحکام (ملا خسرو، م: ۸۸۵ھ)

(۹) مجموعۃ ملتقی الابحر (شیخ ابراہیم حلبی، م: ۹۵۶ھ)

(۱۰) مجموعۃ تنویر الابصار و جامع البحار (علامہ تمرتاشیؒ، م: ۱۰۰۴ھ)

شیخ عبد اللطیف فرفور نے مذکورہ دس مجموعات میں سے اول تین مجموعات کو معتمد فی المذہب کتب، بعد کے چار مجموعات کو متون اربعہ اور ان کے متعلقات، اور آخری تین مجموعات کو متونِ متاخرین سے متعلق کتب؛ کے طور پر تقسیم فرمایا ہے۔

◆ مجموعات وسطی ۵ (پانچ) ہیں:

(۱۱) مجموعۃ الاشباہ والنظائر (علامہ ابن نجیمؒ، مؒ: ۹۷۰ھ)۔ مثلاً: غمز عیون البصائر، حاشیۃ المقدسی، عمدۃ ذوی البصائر، التحقیق الباہر، نزہۃ النواظر؛ وغیرہ۔

(۱۲) مجموعۃ الوہبانیہ (علامہ عبدالوہاب ابن وہبانؒ، م: ۷۸۶ھ)۔ مثلاً: قید الشرائد، عقد القلائد، تفصیل عقد القلائد؛ وغیرہ۔

(۱۳) مجموعۃ ظاہر الروایۃ۔ (امام محمد بن حسن الشیبانیؒ، م: ۱۸۹ھ)۔ مثلا: الجامع الصغیر، شرح الجامع فخر الاسلام بزدوی، شرح الجامع ابو الیسر بزدوی، شرح الجامع سغدی، شرح الجامع اسبیجابی، شرح الجامع صدر الشہید، شرح الجامع

عتابی، شرح الجامع قاضی خان، الجامع الکبیر، السیر الکبیر، کافی، مبسوط سرخسی، مجرد، النوادر؛ وغیرہ۔

(۱۴) مجموعۃ المنیۃ (شیخ سدید الدین کاشغریؒ ،م:۷۰۵ھ)۔مثلاً: غنیۃ المتملی ،حَلَبَۃُ المحلّی ؛وغیرہ۔

(۱۵) مجموعۃ نورالایضاح (علامہ حسن بن عمار شرنبلالیؒ ،م:۱۰۶۹ھ)۔

◆ مجموعات صغری ۱۰(دس) ہیں:

(۱۶) مقدمۃ ابواللیث سمرقندیؒ اور اسکے متعلقات (ابواللیث نصر،م: ۳۷۳ھ)

(۱۷) ہدیۃ ابن العماد اور متعلقات۔(شیخ عبدالرحمن عمادیؒ ،م:۱۰۵۱ھ)

(۱۸) جامع الفصولین اور اس کے متعلقات۔(علامہ بدرالدین محمودؒ ابن قاضی سماونہؒ م: ۸۲۳ھ)

(۱۹) تحفۃ الفقہاء اور بدائع الصنائع۔(امام علاء الدین محمد بن احمد سمرقندیؒ ،م: ۵۵۳ھ/ علامہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود کاسانیؒ ،م: ۵۸۷ھ)

(۲۰) مختصر الطحاوی اور متعلقات۔(امام ابوجعفر طحاویؒ ،م:۳۲۱ھ)

(۲۱) الفقہ النافع اور اس کی شرح۔(علامہ ابوالقاسم محمد بن یوسف سمرقندیؒ ، م:۵۵۶ھ)

(۲۲) مقدمہ غزنویہ اور اس کی شرح۔(علامہ احمد بن محمد غزنویؒ ،م: ۵۹۳ھ)

(۲۳) الوافی اور الکافی۔(حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ نسفیؒ ،م: ۷۱۰ھ)

(۲۴) درر البحار شرح غرر الافکار اور اس کے متعلقات۔(شمس الدین محمد قونویؒ ،۷۸۸ھ)

(۲۵) مواہب الرحمن اور اسکی شرح البرہان (ابراہیم بن موسی طرابلسیؒ ، ۹۲۲ھ)

متفرقات:

مثلاً: اوقاف الخصاف، اجناس ناطفی، ادب القاضی، خزانۃ الاکمل، تبیین المحارم، سراجی، قنیۃ المنیہ، مجمع الضمانات، روضۃ العلماء؛ وغیرہ۔

دیگر علوم کے مراجع عام

یعنی اصولِ فقہ، تفسیر، حدیث، لغت اور تاریخ و تراجم وغیرہ فنون کی کتب....

اصول فقہ

شروحات منار؛ ابن نجیم کی فتح الغفار، ابن الملک کی شرح المنار، قوام الدین محمد بن محمد کاکی، کی جامع الاسرار علی المنار، علامہ حصکفیؒ کی افاضۃ الانوار، علامہ شامی کی نسمات الاسحار علی شرح المنار المسمی بافاضۃ الانوار؛ وغیرہ۔

ابن ہمام کی التحریر، اس پر ابن امیر حاج کی التقریر والتحبیر۔ علامہ سعد تفتازانیؒ کی تلویح شرح توضیح۔ صدر الشریعہ عبید اللہ مسعودیؒ کی التوضیح لحل غوامض التنقیح، تاسیس النظر للدبوسی۔ اصول لامشی، مختصر ابن الحاجب، کشف الاسرار علی اصول البزدوی، جمع الجوامع فی اصول الفقہ، المغنی فی اصول الفقہ، میزان الاصول فی نتائج العقول۔ وغیرہ۔

حدیث اور علومِ حدیث

حدیث شریف کی مشہور کتب، مثلاً بخاری، مسلم، سنن ابو داؤد، سنن ترمذ، سنن ابن ماجہ، مسند احمد وغیرہ کے علاوہ....

نصب الرایۃ للزیلعی،، شرح الفیۃ الحدیث للعراقی۔ کشف الخفاء ومزیل الالباس، معالم السنن للخطابی، مقدمۃ ابن الصلاح، نخبۃ الفکر لابن حجر، التدریب شرح التقریب للسیوطی، الشفاء بتعریف حقوق المصطفی للقاضی عیاض۔ جامع الصغیر للسیوطی، فیض القدیر للمناوی؛ وغیرہ

تفسیر وعلوم القرآن:

الاتقان فی علوم القران، احکام القرآن للجصاص۔ التفسر ی الکبیر للرازی۔ الجامع لاحکام القرآن والمبیّن لما تضمن من السنۃ وآی الفرقان یعنی تفسیر قرطبی، الکشاف عن حقائق التنزیل للزمخشری، تفسیر التیسیر لنجم الدین ابوحفص عمر نسفی، الدر المنشور للسیوطی، تاویلات أہل السنۃ أو تاویلات القرآن للامام ابومنصور ماتریدی، انوار التنزیل وأسرار التاویل للقاضی بیضاوی؛ وغیرہ۔

لغت اور علوم عربیہ

الصحاح، مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط، المصباح المنیر، اساس البلاغۃ، شرح المطول، مفتاح العلوم، المغرب للمطرزی، التعریفات للجرجانی، الآجرومیہ فی النحو، الالفیۃ فی النحو، تلخیص المفتاح، تہذیب الاسماء واللغات، الجمہرۃ فی اللغۃ، قطر الندی وبل الصدی، مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، المصباح فی النحو؛ وغیرہ۔

رسائل

علامہ شامیؒ نے کتاب الحدود کے آخر میں اپنی کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے اس امر کی طرف خاص اشارہ فرمایا ہے کہ یہ حاشیہ میں متقدمین کی کتب ورسائل کے خلاصہ پر مشتمل ہے، اور پھر ابن نجیمؒ کے چالیس رسائل، حسن بن عمار شرنبلالیؒ کے ساٹھ رسائل، ابن کمال پاشاؒ، قاسم بن قطلو بغا، شیخ عبد الغنی النابلسیؒ، ملا علی قاریؒ اور دیگر حضرات کے رسائل سے استفادہ کرنے کی صراحت فرمائی ہے، اور سابق میں شیخ لؤی خلیلی کے حوالے سے گذر چکا ہے کہ تقریباً ۱۱۱ (ایک سو گیارہ) رسائل سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔

ردالمحتار کے مصادر کی یہ ایک مجمل سی فہرست ہے، اور سابق میں ہم بیان کر چکے

ہیں کہ تقریباً ۹۰۰ سے زائد مصادر سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔ اس قدر جامعیت اور استیعاب کے بعد اس امر کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ اس گنج گراں مایہ سے صرف نظر کی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب اپنے آپ میں ایک موسوعۃ ہے۔ اور کتبِ تراجم کے بعد شاید ہی کوئی ایسی کتاب ہو جس میں اس قدر کتابوں کا ذکر اور حوالے ذکر کیے گئے ہوں۔

مصادر کا اجمالاً ذکر کرنے کے بعد ضروری تھا کہ علامہ شامیؒ کے منہجِ تالیف، معیارِ نقد اور ضوابط ترجیح وغیرہ امور کی بھی مع امثلہ قدرے وضاحت کی جائے، اور 'مطالب' کے متعلق طلبہ عزیز کے کام کی نگرانی (باعتبار حقیقت تعاون و استفادہ) کے طفیل متعلقہ جزئیات اور عبارات وغیرہ سامنے بھی تھیں، مگر افسوس کہ قلتِ وقت اور کثرتِ غفلت کے سبب فی الوقت تو یہ ممکن نہ ہو سکا۔ دعا ہے کہ اللہ رب العزت آئندہ اس کی توفیق وسعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔

مطالبِ شامی:

اصولی اعتبار سے علامہ ابن عابدینؒ نے حاشیہ کا مسودہ چار اجزاء میں تقسیم فرمایا تھا۔ ربع اول میں عبادات۔ ربعِ ثانی میں نکاح، حدود، ایمان، جہاد، وقف اور معاملات کا کچھ حصہ، ربع ثالث میں ابوابِ معاملات، اور ربع رابع میں بقیہ ابوابِ معاملات مع فرائض۔ بقول شیخ عبد اللطیف فرفور: مصنف کے ہاتھوں لکھا ہوا یہ مخطوطہ مکتبہ آل عابدین میں اس وقت بھی موجود ہے۔ البتہ جب طباعت شروع ہوئی تو اسے پانچ جلدوں میں تقسیم کیا گیا۔ جلد اول میں مقدمہ، طہارت اور صلاۃ ختم۔ جلد دوم میں زکات سے نکاح، طلاق اور نفقہ ختم تک۔ جلد سوم میں کتاب العتق سے کتاب الوقف ختم۔ جلد رابع میں کتاب البیوع سے کتاب القضاء کے مسائل شتی کے وسط تک،

علامہ شامی کا تبییض کردہ حصہ اور وہاں سے کتاب الھبۃ ختم تک غیر مبیّض حصہ شامل ہے۔ جب کہ جلد خامس مکمل وہی ہے جو مسودہ کا ربع رابع ہے،یعنی اجارہ سے فرائض ختم۔ یہ اولین طباعتوں کا حال تھا،اوراب توتحقیق وتعلیق کے اعتبار سے اس میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔

اپنے مسودہ میں علامہ شامی نے بھی درمختار کے تابع ہوکر ہر جلد میں عام فقہی ترتیب کے مطابق کتاب، باب،اورکہیں فصل کے عنوان قائم کرنے کے ساتھ مبحث، بحث،تنبیہ اور'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔اورارکان،شرائط جیسے عناوین لگانے سے گریز کرتے ہوئے، نیز جزئیات کی تلاش ابواب اورفصول کی تقسیم کے مطابق قاری پر محول فرما کر؛بعض مخصوص جزئیات پر'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔اور جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک،مناقشہ،اجمال کی تفصیل،کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں'مطلب' کاعنوان لگایا ہے۔اورکچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کرتقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں،یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف،کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان ومکان کی ضرورت اورعموم وابتلاء کے تقاضے کے پیش نظر'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اورکتاب الصوم میں بہت کم۔اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیقی تفصیل یا خلاصہ ذکرکرتے ہیں تواس کوضرور'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پرلگائے ہیں اورضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یاحوالہ بھی ذکرکرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اوراس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ

کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،۔مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، رد المحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛۔مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر دیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط رد المحتار میں مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجۂ بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور وفروع اور دیگر حضرات فقہاء کی تحقیق وآراء سے بلا ضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

چنانچہ امسال تدریب افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: عزیز مولوی اختر حسین آچھودی سلمہ کو مکمل کتاب الطہارۃ کے مطالب، عزیز مولوی فیضان مانگرولی سلمہ کو کتاب الصلاۃ کے نصف مطالب، عزیز مولوی نور الحق دوحدی سلمہ کو کتاب الزکات و کتاب الصوم کے مطالب اور عزیز مولوی زبیر آمودی سلمہ کو کتاب البیوع کے نصف مطالب؛ تفویض کیے گئے تھے۔

الحمد للہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال وآراء اور ترجیح وتصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے اور اس ناکارہ نے باوجود نا اہلی کے اسکی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔حقیقت یہ ہے کہ رد المحتار سے عدمِ شغف اور ابن عابدین کے طرزِ تالیف وتحقیق سے ناآگہی کی حد

تک ’طالب ومطلوب‘ دونوں یکساں ،اورجواں سالی اورذوق ولگن کے سبب طلبہ ایک قدم مجھ سے آگے رہے۔اللہم زدفزد۔آپکے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الطہارۃ کے مطالب پرمشتمل ہے،اورعزیزمولوی اختربن اسماعیل آچھودی،سلمہ کی محنت کاثمرہ ہے۔

اور.....آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے ، اس میں نقصان ونسیان اورسہووخطاہوجانابہ تقاضائے بشریت یقینی امرہے۔پھرایک سال- بلکہ دس ماہ -میں مفوضہ موضوع کا موادجمع کرنا،اس کونگران کی نظرسے گذارکرتالیف وٹائپ پھرپروف وتصحیح کے مراحل سے گذارکرپریس تک پہنچادینا؛عجلت بھرا کام کہا جانا چاہئے ، مگر یہ سب اسی مختصر وقت میں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔اوربندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے-سال بھرکی دیگرتعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کوبھی بحسن وخوبی اداکرتے ہوئے-ہرمطلب کا زیرِبحث مسئلہ اورعلامہ شامیؒ کے مرام ومقصدکوسمجھنےاورانکی فکرونظرکےخلاصہ تک رسائل حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اوررہنمائی کے باوجود؛آخریہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے،اور درج بالاصورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِمصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہو گئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں،خطاسے کوئی محفوظ نہیں اوراصلاح ومددسے کوئی مستغنی نہیں، پس اگرایسی کوئی بات نظرآئےتواصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعاہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کوقبول فرمائے ،موصوف کےعلمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے،مستقبل میں مزیدعلمی وعملی خدمات کی توفیق بخشےاوروالدین اورمربیوں کی نیک دعاؤں کوان کےحق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فریداحمدبن رشیدکاوی،مدرس جامعہ جمبوسر

۲۸جون،۲۰۲۱ء۔۱۶ذوالقعدۃ،۱۴۴۲ھ۔

شکرو سپاس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی رسولہ وعلی آلہ وصحبہ اجمعین: اما بعد

تمام تعریفیں رب العزت کے لئے ہیں، اسی کی ذات سب سے زیادہ تعریف و توصیف اور حمد وستائش کے لائق ہے۔ اور ہر دم درود وسلام نازل ہو ہمارے آقا و رہبر نبی اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر۔ اس کمترین میں اور اس کے زبان وقلم میں وہ صلاحیت نہیں کہ رب کا شکر ادا کر سکے اور نبی کا حق ادا کر سکے۔

خود پر ہونے والی بے شمار اور بے حساب رحمتوں، عنایتوں اور نعمتوں کو؛ خاص کر علم دین کی نعمت کے انعام واکرام کو سوچ کر اس وقت خاکسار کے دل وجان جذباتِ شکر سے لب ریز اور جبین وجسم اس کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہے۔ سچ ہے: وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا۔

اسکے بعد میں اپنے والدین اور محسن ومشفق اقرباء کا بھی بے حد ممنون وشاکر ہوں، جو حصولِ علمِ دین کیلئے مجھ کو فارغ کر کے کفالت فرما رہے ہیں اور حسبۃ للہ، اپنا جان و مال صرف فرما رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اپنی شایان شان بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔ آمین۔

بعدہ! شکر وقدر کے جذبات پیش کرتا ہوں پیکر شفقت وتربیت، استاذی و استاذ الاساتذہ، مہتمم جامعہ، حضرت اقدس مولانا ومفتی احمد دیلوی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں؛ انہوں نے جامعہ ہذا کے تعلیمی وتربیتی ماحول میں جگہ عنایت فرما کر درجۂ حفظ سے دورۂ حدیث تک اور بعدہ تدریب الافتاء کی تعلیم وتکمیل کے لئے مجھ پر نظر کرم فرمائی۔ اور اپنے شفیق ترین اساتذۂ کرام کی توجہ اور محنت کو کیسے فراموش کردوں، خدا اور رسول کے نام ان سے ہی سیکھے ہیں اور ان ہی طفیل خدا اور رسول کی شفاعت کی امید ہے۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ ان کے علم، عمر وصحت میں بے انتہا برکت عطا فرمائے اور ان حضرات کی بے پناہ

شفقتوں،محبتوں اور فیوض وبرکات سے نوازتا رہے۔

تدریب الافتاء سال دوم میں تکمیل کی شرط کے طور پر فقہ حنفی کی مشہور کتاب ردالمحتار کے اہم مقامات پر علامہ شامیؒ کے قائم کردہ مطالب کے حل کی ذمہ داری طلبۂ افتاء کے مابین تقسیم ہوئی اور 'کتاب الطہارت' بندہ کے متعلق ہوئی،توحق یہ ہے کہ اُس وقت اپنی کم علمی کا جواحساس ہوا؛ شاید اس سے پہلے کبھی نہ ہوا تھا،میری پست خیالی کے مطابق تو ایسی وسیع و عمیق کتاب کے مطالب کو ضبطِ تحریر میں لانا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن محسوس ہورہا تھا،مگر اساتذۂ کرام کی پرخلوص دعاؤں ، بے انتہاء توجہ اور مشفقانہ رہ نمائی نے دستگیری فرمائی، اور کچھ بن پڑا وہ سپرد قرطاس کردیا۔حق یہ ہے کہ میں اس فضلِ خداوندی کا حقدار نہ تھا نہ ہوں

یہاں خاکسار خصوصا اپنے نگران کار حضرت الاستاذ مفتی فرید احمد صاحب کاوی دامت برکاتہ کی خدمت اقدس میں ہدیۂ امتنان وتشکر پیش کرنا اپنا فریضہ سمجھتا ہے، جنہوں نے ابتداء سے انتہاء تک قدم قدم پر رہنمائی فرمائی ،جن کی نظر ثانی اور رہنمائی کے بغیر مطالب کی وضاحت ناممکن تھی، نیز شکرگزار ہوں مشفق ومکرم استاذ محترم شیخ الحدیث مفتی اسجد صاحب دامت برکاتہ کا جنہوں نے مسودے پر نظر ثانی فرمائی،اللہ تعالیٰ ان دونوں حضرات کے علم،عمر اور صحت میں خوب برکت عطا فرمائیں اور جملہ محنتوں کو قبول فرمائیں۔

اس کتاب کی کمپوزنگ جناب مولانا ضیاء الدین صاحب نے انتہائی جانفشانی سے کی ہے۔اللہ تعالیٰ انہیں بھی جزائے خیر عطا کرے۔

اخیر میں باری تبارک وتعالیٰ سے دعاء ہے کہ عاجز کی اس معمولی کاوش کو قبول فرما کر دارین میں فلاح وبہبودی کا ذریعہ بنائے،اور بندہ کو اخلاص للّٰہیت کے ساتھ تادم حیات دینی وعلمی خدمات کے لئے قبول فرمائے۔آمین۔یارب العالمین۔

ناچیز: اختر حسین بن اسماعیل آچھودی

متعلم: تدریب الافتاء،جامعہ جمبوسر۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مطلب في اعتبارات المركب التام

مرکب تام کے مختلف اعتبارات

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں مرکب تام کی مختلف حیثیتوں کو بیان فرمایا ہے۔

چنانچہ تلویح کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ: 'مرکب تام' صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے، نیز آگے فرماتے ہیں کہ 'مرکب تام' کو 'مشتمل بر حکم ہونے کی وجہ سے قضیہ' بھی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح مرکب تام صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے، اس اعتبار سے اس کو 'خبر' کہا جاتا ہے، اوراسی طرح مرکب تام دلیل سے سمجھا جاتا ہے اس اعتبار سے 'مطلوب' اور دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے اس اعتبار سے 'نتیجہ' بھی کہا جاتا ہے، نیز سوال و جواب سے دریافت کر کے اس کا علم حاصل کرتے ہیں اور اس اعتبار سے اس کو 'مسئلہ' بھی کہا جاتا ہے۔ اور تلویح میں ایک بات کا اضافہ ہے کہ 'مرکب تام' قضیہ کا ایک جزء ہوتا ہے اس اعتبار سے اسکو 'مقدمہ' بھی کہا جاتا ہے۔

مطلب فی أعتبارات المركب التّام:

وذكر فى التلويح أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية، ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرًا، ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا، ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة، ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسألة؛ فالذات واحدة۔ واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات۔ (الرد: ١/١٨٨)

ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة۔ (التلويح على التوضيح: ١/٢٠)

مطلب: في تعبده عليه الصلاة والسلام بشرع من قبله

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا شریعتِ ماقبلنا کے مطابق عبادت کرنا۔

نوٹ: اس طرح کا ایک اور مطلب کتاب الصلاۃ کی ابتداء میں ہے: **مطلب في تعبده - عليه الصلاة والسلام - قبل البعثة.** اتمام بحث کے لیے اس کو بھی یہاں شامل کرلیا گیا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے وضوء کی فرضیت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ 'وضو شرائع ماقبل میں بھی مشروع تھا' اور اسی اعتبار سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وضوء فرماتے تھے۔ اسی کی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے ایک مطلب قائم کیا ہے: **مطلب فی تعبده عليه الصلاة والسلام بشرع من قبله**۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا شریعتِ ماقبلنا کے مطابق عبادت کرنا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مختار قول کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعثت سے پہلے اپنے ماقبل کی شریعتوں کے مطابق عبادت کیا کرتے تھے، کیونکہ آدم علیہ السلام کے زمانے سے مسلسل تکلیفِ احکام کا سلسلہ جاری ہے، جو کبھی منقطع نہیں ہوا، اور لوگوں کو کبھی بغیر تکلیف کے آزاد نہیں چھوڑا گیا، اور اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز روزہ اور حج کی روایتیں کثرت سے پائی جاتی ہے، اور طاعت بغیر شریعت کے طاعت ہی نہیں بنتی، کیونکہ طاعت حکمِ شرعی کی موافقت اور اطاعت ہی کا نام ہے، اور بعثت کے بعد بھی اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکلف تھے۔ یہ سب تفصیل علامہ شامی نے تحریر اور اس کی شرح التقریر والتحریر کے حوالے سے ذکر فرمائی ہے۔

اس تفصیل کے بعد علامہ شامی فرماتے ہیں کہ آگے کتاب الصلاۃ کی ابتداء میں آرہا ہے کہ ہمارے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کسی شریعت کے پابند نہ

تھے، اور یہی جمہور کا قول ہے۔

مطلب في تعبده - عليه الصلاة والسلام - بشرع من قبله.

(قوله: بل هو شريعة من قبلنا) انتقال إلى جواب آخر، وهو مبني على المختار من أنه - عليه الصلاة والسلام - قبل مبعثه كان متعبدا بشرع من قبله؛ لأن التكليف لم ينقطع من بعثة آدم ولم يترك الناس سدى قط، ولتظافر روايات صلاته وصومه وحجه، ولا تكون طاعة بلا شرع؛ لأن الطاعة موافقة الأمر وكذا بعد مبعثه - عليه الصلاة والسلام -، وبسط ذلك في التحرير وشرحه، وسيأتي أول كتاب الصلاة أن المختار عندنا عدمه وهو قول الجمهور. (شامی: ۱/۹۹)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ شامی کے بقول مختار قول یہ ہے کہ آپ ﷺ کسی سابقہ شریعت کے پابند نہ تھے، چنانچہ آگے کتاب الصلوۃ میں تفصیل ہے کہ کسی سابقہ شریعت کے پابند نہیں تھے، بلکہ جو حکم ماقبل بعثت کے زمانہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حکم شرع ہونا ثابت ہوتا (جس طریقہ سے بھی ہوتا ہو) اس کے پابند تھے۔

چنانچہ علامہ حصکفیؒ کتاب الصلاۃ میں فرماتے ہیں کہ ’آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی خاص نبی کی شریعت پر عمل نہیں کرتے تھے، بلکہ کشفِ صادق سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ظاہر ہوتا اس پر عمل کرتے تھے، چاہے وہ حکم ابراھیم علیہ السلام کی شریعت کا ہو یا کسی اور نبی کی۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: تقریرأکملی میں ہمارے محققین حنفیہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ایک قول لکھا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ رسالت سے قبل بھی نبوت کے مقام میں تھے، کسی نبی کی امت میں سے ہرگیز نہیں تھے، اور صاحب نہر نے بھی اس قول کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔

محقق ابن ہمامؒ نے اپنی کتاب ’التحریر‘ میں لکھا ہے کہ ’نبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت سے قبل اس چیز پر عمل کرتے تھے جو آپ کے سامنے ثابت ہوتا کہ یہ شریعت ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی مخصوص نبی کی شریعت پر عمل نہیں کرتے تھے اور نہ ہی آپ صلی

اللہ علیہ وسلم کسی نبی کی قوم میں سے تھے۔

مطلب في تعبده - عليه الصلاة والسلام - قبل البعثة.

(قوله: متعبدا) بكسر الباء. في القاموس: تعبد تنسك. اهـ ح. وظاهر قوله في شرح التحرير أي مكلفا أنه بالفتح لكن الأظهر الأول؛ لأنه بالفتح يقتضي الأمر، والكلام فيما قبل البعثة، تأمل.

(قوله: المختار عندنا لا) نسبه في التقرير الأكملي إلى محققي أصحابنا قال: لأنه - عليه الصلاة والسلام - قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن من أمة نبي قط إلخ، وعزاه في النهر أيضا إلى الجمهور واختار المحقق ابن الهمام في التحرير أنه كان متعبدا بما ثبت أنه شرع يعني لا على الخصوص وليس هو من قومهم، وقدمنا تمامه في أوائل كتاب الطهارة. (شامی: ۱۳/۲، ۱۴)

تتمہ

قبل از بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ’شرائع من قبلنا‘ کی پیروی کے بارے میں مجموعی اعتبار سے کل چار اقوال ہیں:

(۱) بعض علمائے کرام کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زندگی کے اس مرحلے میں گذشتہ شرائع کی پیروی کے پابند تھے، تاہم اس میں اختلاف ہے کہ کونسی شریعت کے پابند تھے؟ حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے یا پھر ہراس حکم کے جس کا شرعی حکم ہونا ثابت ہو؟

(۲) مالکیہ، قاضی عبدالجبار، آمدی اور جمہور متکلمین کا قول یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبل از بعثت ’شرائع من قبلنا‘ کی پیروی کا حکم نہیں دیا گیا تھا۔

(۳) امام غزالی، امام الحرمین، ابن انباری اور دیگر حضرات کا قول توقف کا ہے

المختار أنه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبد بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى والمختار بما ثبت أنه شرع إذ ذاك إلا أن يثبتا متضادين

فبالأخيرة فإن لم يعلم المتأخر لعدم معلومية طريقه فبما ركن اليه منهما لأنهما كقياسين لعدم مابعدهما، ونفاه المالكية (قال القاضى وعليه جماهير المتكلمين) والآمدى وتوقف الغزالى (ونسب التوقف السبكى إلى إمام الحرمين والغزالى وابن الأنبارى وغيرهم)۔ (تيسير التحرير: ۱۲۹/۳، ۱۳۰)

(۴) علامہ شامیؒ کا راجح قول مطلب میں انہوں نے یہ واضح کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پابند تو تھے، مگر کسی سابقہ شریعت کے پابند نہ تھے، نبوت سے قبل بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مقام نبوت پر تھے، اور جو حکم کشفِ صادق یا الہام یا کسی اور طریقہ سے حکم شرعی کے طور پر ثابت ہوتا اس پر عمل کے پابند تھے۔

امام رازی نے بھی شرح معالم اصول الدین میں یہی تحریر فرمایا ہے:

الحق أن محمد صلى الله عليه وآله وسلم قبل نزول الوحي ماكان على شرع أحد من الأنبياء و لايبعد أن يقال : إن الشرائع كلها تشتمل على كليات لم تنسخ ، كالأمربالتوحيد و الإخلاص، وصدق التوجه، وترك الدنيا واجتناب الفواحش والسرقة والزنا و الخيانة والظلم والكذب، وغير ذلك من رعاية المصالح الضروريات الخمس ، أعنى حفظ الأديان، والنفوس والعقول والأعراض، والأموال، فنعلم قطعا محافظته على ذلك، ولايمتنع أن يكون متبعالشرع الله تعالىٰ على الجملة فيمايثبت عنده من حكم على لسان نبى ما، وإن ماخفى عليه فيكون فيه على البراءة الأصلية، أو الأخذ بالأحوط وهذا محتمل ولا غض فيه من منصبه۔ (معالم اصول الدين: ۵۴۷/۱، ۵۴۸)

مطلب: ليس الوضؤ من خصوصيات هذه الأمة بل الغرة والتحجيل

اس امت کی خصوصیت غرہ اور تحجیل ہے، وضوء نہیں۔

علامہ حصکفیؒ نے الدر میں وضوء کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: تاریخ نگاروں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وضوء اور غسل مکہ میں ہی نماز کے ساتھ، حضرت جبرئیلؑ کی تعلیم سے، فرض ہو گئے تھے، بلکہ وضوء تو شریعت ماقبلنا میں بھی تھا، اور اس کی دلیل یہ

ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے::**هذا وضوئی ووضوء الأنبياء من قبلی**۔یعنی یہ میرا وضوء ہے اور مجھ سے پہلے انبیاء علیہم السلام کا وضوء ہے۔اور اصول فقہ میں یہ امر مسلم ہے کہ جب اللہ اور اس کے رسول بغیر انکار کے کوئی قصہ بیان کرے اور اس کا نسخ ظاہر نہ ہو تو وہ بھی ہماری شریعت ہے، اور سورۂ مائدہ والی آیت کے نزول کا یہ فائدہ ہے کہ جو حکم پہلے ثابت ہو چکا تھا اس کو مقرر اور ثابت کیا جائے۔

وأجمع أهل السير أن الوضوء والغسل فرضا بمكة مع فرض الصلاة بتعليم جبريل - عليه السلام -، وأنه - عليه الصلاة والسلام - لم يصل قط إلا بوضوء، بل هو شريعة من قبلنا، بدليل: هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي، وقد تقرر في الأصول أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله تعالى ورسوله من غير إنكار ولم يظهر نسخه ففائدة نزول الآية تقرير الحكم الثابت (الدر المختار)

اس میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث :**هذا وضوئی ووضوء الأنبياء من قبلی**۔اس بات کی دلیل ہے کہ وضوء شریعتِ ماقبلنا میں بھی تھا، اس لیے اس امت کی خصوصیت نہیں ہوسکتا۔عمدۃ القاری میں ہے کہ علامہ حلیمیؒ اور علماء کی ایک جماعت نے قطعی طور پر یہ بات بیان کی ہے کہ وضوء اس امت کی خصوصیات میں سے ہے۔(عمدۃ القاری:۲/۹۷۳)

اس مسئلہ میں امتِ محمدیہ کی خصوصیت کا تعلق کس سے ہے؟ اسکی وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے:**ليس أصل الوضوء من خصوصيات هذه الأمة بل الغرة والتحجيل**۔

چنانچہ علامہ شامیؒ اولاً حصکفیؒ کی طرف سے پیش کردہ عدمِ تخصیص کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ انبیاء پر وضوء کا فرض ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ ان کی امتوں پر بھی فرض ہو۔پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ انبیاءِ سابقین کو چھوڑ کر بقیہ امت کی طرف نسبت کرتے ہوئے وضوء اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، اور اس کی دلیل یہ

ہے کہ حدیث شریف میں ہے: **إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء**۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وضوء ہی اس امت کی خصوصی پہچان ہوگی۔

پھر علامہ شامی اس استدلال کا جواب نقل فرماتے ہیں کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وضو، امتِ محمدیہ کی خصوصیت ہو۔ بلکہ اس حدیث سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف **الغرة والتحجيل** اس امت کی خصوصیت ہے، نہ کہ اصل وضوء۔

دوسری بات یہ کہ جو چیز انبیاء کے لئے ثابت ہوگی وہ ان کی امتوں کے لیے بھی ثابت ہوگی۔ چنانچہ بخاری شریف کی ایک روایت میں ہے کہ: **(أنه لما هم بالدنو منها قامت تتوضأ و تصلي)** جب بادشاہِ وقت نے حضرت سارہؓ کے قریب جانے کا ارادہ کیا تو وہ کھڑی ہوئیں اور وضوء کر کے نماز پڑھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ حضرت ابراھیم علیہ السلام کی شریعت میں بھی وضوء فرض تھا، کیونکہ حضرت سارہ علیہا السلام نے وضوء کر کے نماز پڑھی تھی۔

اور اسی طرح بخاری شریف کی دوسری روایت میں ہے کہ **(أنه قام فتوضأ)** 'جریج نامی راہب کھڑا ہوا اور وضوء کیا اور نماز پڑھی'۔ اس حدیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل میں بھی وضوء فرض تھا، تب ہی تو جریج راہب نے وضوء کیا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی اعتراض کرے کہ روایتوں میں جس وضوء کا ذکر آیا ہے اس سے وضوء لغوی مراد ہے؛ تو میں کہوں گا کہ جب مذکورہ روایت **هذا وضوء ....** سے انبیاء علیہم السلام کے لئے وضوء شرعی ثابت ہوگیا تو مذکورہ دو قصوں سے ان کی امتوں کے لئے ثابت ہونے والے وضوء کو لغوی وضوء پر محمول کرنے کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے، جو یہاں نہیں ہے۔

مطلب ليس أصل الوضوء من خصوصيات هذه الأمة، بل الغرة والتحجيل

ودفع بأن وجوده في الأنبياء لا يدل على وجوده في أممهم؛ ولهذا قيل إنه من

خصائص هذه الأمة بالنسبة إلى بقية الأمم دون أنبيائهم، لحديث البخاري: إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء.

وأجيب بأن الظاهر منه أن الخاص بهذه الأمة الغرة والتحجيل لا أصل الوضوء، وبأن الأصل أن ما ثبت للأنبياء يثبت لأممهم، يؤيده ما في البخاري من قصة سارة مع الملك أنه لما هم بالدنو منها قامت تتوضأ وتصلي، ومن قصة جريج الراهب أنه قام فتوضأ، قيل يمكن حمل هذا على الوضوء اللغوي. أقول: حيث ثبت الوضوء الشرعي للأنبياء بحديث هذا وضوئي إلخ، فحمل الوضوء الثابت لأممهم بالقصتين المذكورتين على اللغوي لا بدله من دليل؛ لأن الأصل عدم الفرق. (شامی: ۱/۱۹۹)

نوٹ: غرہ اور تحجیل کی مقدار کیا ہے؟ اس کی وضاحت آگے ایک اور مطلب میں علامہ شامیؒ نے بیان فرمائی ہے۔

مطلب في حديث: الوضوء على الوضوء نور على نور

حدیث: ''وضوء علی الوضوء، نور علی نور ہے'' کی تحقیق

علامہ حصکفیؒ نے وضوء علی الوضوء کے متعلق فرمایا ہے کہ **الوضوء على الوضوء نور على نور** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وضوء علی الوضوء کے استحباب کے قائل ہیں۔

اس پر علامہ شامیؒ نے مطلب قائم فرمایا ہے کہ کیا یہ الفاظِ حدیث ہیں؟ اور حدیث ہے تو اس کا درجہ اور ثبوت کی حیثیت کیا ہے؟

چنانچہ علامہ شامیؒ شیخ اسماعیل جراحی کی کتاب کشف الخفا کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ إحیاء العلوم میں امام غزالیؒ نے 'الوضوء علی الوضوء نور علی نور' کو بطور حدیث بیان فرمایا ہے۔ لیکن حافظ عراقیؒ نے اپنی تخریج میں فرمایا ہے کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی، اور یہی بات ان سے پہلے حافظ منذری نے بیان فرمائی ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور بقول ابن حجرؒ محدث رزینؒ نے اس حدیث کو اپنی مسند میں روایت کیا ہے۔

چوں کہ وضوء علی الوضوء کی فضیلت بیان کرنے میں مذکورہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے علامہ شامیؒ کچھ دوسری احادیث ایسی بیان فرماتے ہیں، جن سے یہ فضیلت ثابت ہو سکے۔

(۱) امام احمدؒ نے صحیح سند سے مرفوعاً روایت کیا ہے: **لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء** (اگر میری امت پر مجھے ہلاکت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے لئے وضوء کا حکم دیتا۔) چاہے ان کو حدث لاحق نہ ہوا ہو۔

(۲) اور اسی طرح امام ابوداؤد، امام ترمذی اور ابن ماجہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ **من توضأ على طهر كتب له عشر حسنات** (یعنی جو شخص طہارت کے باوجود وضوء کرے گا اس کے لئے دس نیکیاں ہیں۔)

آخری بات علامہ شامیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ شارح یعنی علامہ حصکفیؒ وضوء علی الوضوء کی فضیلت کے لئے تبدیل مجلس کو بھی ضروری نہیں مانتے، اس لئے اس کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔

اس سلسلہ کی مزید تفصیل آگے مطلب فی وضوء علی وضوء میں آئے گی، ان شاء اللہ

مطلب فی حدیث: الوضوء علی الوضوء نورٌ علی نور

قوله: (الوضوء على الوضوء نورٌ على نور) هذا لفظ حديث ذكره في الإحياء، وقال الحافظ العراقي في تخريجه: لم أقف عليه، وسبقه لذلك الحافظ المنذري۔ وقال الحافظ ابن حجر: حديث ضعيف و رواه رزين في مسنده اهـ جراحي، نعم روى أحمد بإسناد حسن مرفوعًا :لو لا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتي لأَمرتهُمْ عِنْدَ كلِّ صلاةٍ بِوُضوء، يعني ولو كانوا غير محدثين۔ وروى أبو داود والترمذي وابن ماجه مرفوعًا "مَنْ تَوَضَأَ عَلى طُهرٍ كُتِبَ لهُ عَشْرُ حَسَناتٍ" ولم يقيد الشارح باختلاف المجلس تبعًا لظاهر الحديث و سيأتى الكلام عليه إن شاء الله فى سنن الوضوء ۔ (شامى : ۱/۲۰۲، ۲۰۳)

مطلب: الفرق بین عموم المجاز والجمع بین الحقیقة والمجاز

عموم مجاز اور حقیقت ومجاز کو جمع کرنے کے درمیان فرق۔

(۱) حقیقت: ہراس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو۔
فالحقیقة اِسم لکل لفظ أرید به ماوضع له۔ (منتخب الحسامی)

(۲) صاحب اصول الشاشیؒ نے حقیقت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ: 'جس لفظ کو واضعِ لغت نے کسی شئ کے مقابلہ میں وضع کیا ہو؛ تو وہ لفظ اس شئ کے لئے حقیقت ہے۔'
کل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شئ فهو حقیقة له۔ (اصول الشاشی: ۱۴)

(۳) موسوعۃ الفقہیہؒ میں ہے: حقیقت ایک ایسا لفظ ہے کہ جس سے ابتداءً ہی وہ معنی مراد لیا جائے جس کے لئے وضع کیا ہے، بایں طور کہ وہ اس پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے۔
الحقیقة لفظ أرید به ماوضع له ابتداءً بحیث یدل علیه بغیر قرینة۔ (۱۸/۴۹)

مجاز کی تعریف

(۱) مجاز: ہر وہ لفظ ہے جس کو اس کے حقیقی معنی کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے۔ یہ تعریف صاحب اصول الشاشی نے ذکر کی ہے:
کل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شیء واستعمل فی غیرہ۔ (ص: ۱۴)

(۲) اور صاحب منتخب الحسامیؒ نے مجاز کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے: ''مجاز ہراس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے ایسے معنی کا قصد کیا جائے، جس کے ساتھ اتصال معنوی پایا جاتا ہو۔
والمجاز اسم لکل لفظ أرید به غیر ماوضع له لاتصال بینهما معنی۔

عمومِ مجاز

اور علامہ شامیؒ نے عمومِ مجاز کی یہ تعریف کی ہے کہ ''عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے

ایک ایسا عام معنی مراد لیا جائے کہ حقیقی معنی اس کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے۔
عموم المجاز: بأن يراد به معنى عام يكون المعنى الحقيقي فرد امن أفراده۔ (الرد:۵/۵۵۲)

موسوعۃ فقہیہ میں ہے: لفظ کا ایسا عام معنی مراد لیا جائے کہ حقیقت ومجاز دونوں اس عام معنی کے فرد بن جائیں۔
وعموم المجاز: وهو إرادة معنى مجازى شامل للحقيقي وغيره۔ (۱۸/۵۲)

حقیقت ومجاز کے احکام

(۱) کلام میں اصل حقیقت ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے۔
(۲) جب حقیقی معنی مراد لینا دشوار ہو تو ہی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔
(۳) حنفیہ اور جمہور اصولیین کے نزدیک ایک ہی لفظ میں حقیقی اور مجازی معنی کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، برخلاف شوافع کے کہ ان کے نزدیک حقیقت ومجاز کو جمع کرنا جائز ہے، مگر جب عقلا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو جائز نہیں ہے۔
ہاں! عموم مجاز کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لیا جائے کہ اس کے عموم میں حقیقی اور مجازی دونوں معانی شامل ہو جائیں۔
أن الأصل فى الكلام الحقيقة والمجاز خلف عنها۔ (شرح المجله، ماده: ۶۰/۵۳)

إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز۔
إذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذ يتعين المجاز۔ (أصول السرخسى: ۱۷۲)
لايجوز الجمع فى لفظ واحد بين المعنى الحقيقي والمجازى فى الإرادة عند جمهور الاصوليين ---- وأجاز الشافعية الجمع، بين الحقيقة والمجاز---- إلا إذا لم يمكن الجمع بينهما عقلا۔ (اصول السرخسى: ۱/۱۷۳)

علامہ شامیؒ اس مطلب میں عموم مجاز اور حقیقت ومجاز کو جمع کرنے کے درمیان

فرق بیان کرنا چاہتے ہیں۔

عموم مجاز میں لفظ سے ایسا عام معنی مراد لیا جاتا ہے، جس کے عموم میں حقیقی معنی اور مجازی معنی بطور اس کے افراد کے شامل ہو جاتے ہیں، اور یہ عمومی معنی ان تمام افراد میں پایا جاتا ہے۔ پس یہاں متکلم کی مراد حقیقی یا مجازی معنی نہیں، بلکہ وہ عام معنی ہوتا ہے۔ جو تمام کو شامل ہوتا ہے۔

جب کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز میں لفظ کا حقیقی معنی مستقل ہوتا ہے، مجازی معنی بھی مستقل ہوتا ہے، دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، اور باوجود الگ ہونے کے دونوں کو متکلم اپنی مراد میں جمع کرے، یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کہا جاتا ہے، جو درست نہیں ہے۔

مطلب: الفرق بين عموم المجاز والجمع بين الحقيقة والمجاز

قوله: (بمالخصناه الخ) أي من أنه من عموم المجاز۔ والفرق بينه وبين الجمع بين الحقيقة والمجاز: أن الحقيقة في الأول تجعل فردًا من الأفراد، بأن يراد معنى يتحقق في كلا الأفراد، بخلاف الثاني فإن الحقيقة يراد بها الوضع الأصلي، و المجاز يراد به الوضع الثانوي، فهما استعمالان متباينان۔ (الرد: ۲۰۶/۱)

مطلب: قد يطلق الفرض على ما ليس بركن ولا شرط

کبھی فرض کا اطلاق ایسی چیز ہوتا ہے جو نہ رکن ہوتی ہے اور نہ شرط۔

تمہید:

اصل بحث اس مقام پر یہ ہے کہ علامہ ثمرتاشیؒ نے 'ارکان الوضوء' کے الفاظ سے باب قائم کیا ہے، اس پر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ 'فرائض' کے بجائے 'ارکان' کا لفظ زیادہ مفید ہے اور لفظ فرائض پر وارد ہونے والے اعتراضات سے اس میں سلامتی بھی ہے۔ مفید ہونے کی وضاحت علامہ شامیؒ نے فرمائی ہے کہ لفظ 'رکن' اخص ہے،

داخل ماہیت کا معنی ادا کرتا ہے اور جن حضرات نے بھی اس مقام پر لفظ 'فرض' بولا ہے، ان کی مراد بھی 'رکن' ہی ہے۔

اعتراضات سے سلامتی کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ:

عبر بالأركان لأنه أفيد مع سلامته عما يقال : إن أريد بالفرض القطعي يرد تقرير الممسوح بالربع وإن أريد العملي يرد المغسول و إن أجيب عنه بما لخصناه فی شرح الملتقى (الدر المختار)

یعنی اگر فرض سے اس کا حقیقی معنی فرضِ قطعی مراد ہو تو اعتراض ہوگا کہ ربع رأس کی تقدیر ظنی ہے، اور اگر فرض سے اس کا مجازی معنی فرضِ عملی مراد ہو تو مطلب ہوگا کہ عملی فرض بیان کئے جارہے ہیں، لہٰذا اعتراض ہوگا کہ یہاں وضوء کے قطعی فرائض (مثلا اعضاء مغسولہ) وغیرہ بھی مذکور ہیں، اس اعتراض کا ایک قدرے بہتر جواب صاحبِ در نے شرحِ ملتقی میں دیا ہے کہ اگر فرائضِ وضو کہا جائے تو اس میں فرض قطعی و عملی دونوں شامل ہوں گے، اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں، بلکہ عمومِ مجاز کے قبیل سے ہوگا، بہرحال لفظ فرض کا استعمال اعتراض سے خالی نہیں، اس لیے لفظ رکن کا استعمال مفید اور سلامت ہے۔

لفظ فرض کے استعمال پر قطعی و عملی احتمال کے پیش نظر حقیقت و مجاز کے اعتبار سے ہونے والے اعتراض کے تین اور جواب اس مقام پر علامہ شامیؒ نے نقل فرمائے ہیں:

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ فرائض الوضوء بول کر فرضِ قطعی مراد لیا جائے۔ اور اس پر ربع رأس کی مقدار ظنی ہونے کا جو اعتراض ہے، اس کا یہ جواب دیا جائے کہ 'اصلِ مسح' ہی کا فرض مراد ہوگا اور اصلِ مسح یقینا فرض قطعی ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فرض عملی مراد لیا جائے، اور اس پر اعضاء مغسولہ کے

فرض قطعی ہونے کا اعتراض وارد ہوتو اس کا یہ جواب دیا جائے کہ ان اعضاء ثلاثہ مغسولہ میں نفسِ غسل کی فرضیت بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ مقدارِ غسل بیان کرنا مقصود ہے، اور مقدارِ غسل تینوں اعضاء میں فرض عملی (ظنی) ہے، کیوں کہ مرفقین اور کعبین میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور ما بین العذار والاذن میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

(۳) تیسرا جواب بعض فضلاء کے حوالے سے یہ دیا ہے کہ حقیقت عرفیہ میں فرضِ قطعی اور فرض عملی دونوں پر لفظ فرض بولا جانا فقہاء کی اصطلاح میں عام ہے، اور اس اعتبار سے کوئی اعتراض ہی وارد نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نہایہ میں اس مقام پر اسی قسم کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ایسی ہی بات کہی گئی ہے، چنانچہ اس میں ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں: قطعی اور ظنی۔ فرض ظنی سے مراد وہ فرض ہے، جو کسی مجتہد کے استدلال میں فرض ہو اور کسی دوسرے مجتہد کے استدلال میں فرض نہ ہو۔ چنانچہ ہمارے احناف کے یہاں فصد اور حجامت سے طہارت ٹوٹنے اور واجب ہونے کو بیان کرتے ہوئے فقہاء فرماتے ہیں کہ: **يفترض عليه الطهارة عند إرادة الصلاة۔**

اس تمہید کے بعد 'مطلب' سے متعلق امور آگے ذکر کیے جارہے ہیں:

فرض: علامہ سرخسیؒ نے اپنی کتاب اصول السرخسی میں فرض کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے: 'فرض وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جو علم اور عمل کو قطعی طور پر واجب کرنے والی ہو'۔

فماكان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم قطعا يسمى فرضا۔ (۱/۱۱۱)

پھر علامہ حصکفیؒ نے فرض کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں: (۱) فرض اعتقادی (۲) فرض عملی۔

(۱) فرض اعتقادی: وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ

نہ ہو، حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا؛ جیسے وضوء میں سر کا نفسِ مسح ۔

(۲) فرض عملی: وہ حکمِ شرعی ہے جس کا ثبوت تو ایسا قطعی نہ ہو، مگر نظر مجتہد میں دلائل شرعیہ کے بموجب یقین ہے کہ اس کے کئے بغیر آدمی بری الذمہ نہ ہوگا، اور اس کے فوت ہونے سے عمل کی صحت کا فوت ہونا لازم آتا ہو اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ جیسے حنفیہ کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح وضوء میں فرض ہے اور شوافع کے نزدیک ایک بال کا اور مالکیہ کے نزدیک پورے سر کا۔ فرض عملی میں اپنے امام کی پیروی لازم ہے، اور اپنے امام کے خلاف بلاضرورت دوسرے کی پیروی جائز نہیں۔

وهو ما قطع بلزومه حتى يكفر جاحده كأصل مسح الرأس ، وقد يطلق على العملي وهو ماتفوت الصحة بفواته، كالمقدار الاجتهادى فى الفروض فلا يكفر جاحده۔ (الدر:المختار ۱/۲۰۷، ۲۰۸)

رکن: وہ چیز ہے جس پر کسی شئ کا وجود موقوف ہو اور وہ خود اس شئ کا حصہ اور جزو ہو؛ جیسے نماز میں رکوع وقرأت یا نکاح میں ایجاب وقبول وغیرہ۔

ثم الركن مايكون فرضاداخل الماهية (الدر المختار)

والركن: هومايتوقف عليه وجود الشى وكان جزء من حقيقته أو ماهيته فالركوع ركن فى الصلاة لأنه جزء منها وكذا القراءةفى الصلاة ركن لأنها جزء من حقيقة الصلاة۔۔۔الخ۔ (الفقة الاسلامى والأدلته: ۱/۶۴)

شرط: شرط سے وہ امور مراد ہیں جو کسی شئ کی حقیقت سے خارج ہوں، لیکن ان ہی پر اس کا وجود موقوف ہو؛ جیسے نماز کے لئے طہارت، نکاح کے لئے گواہان۔

(۱) أماالشرط فمايكون خارج الماهية۔ (الدر: ۱/۲۰۶)

(۲) الشرط: هومايتوقف عليه وجود الشئ وكان خارجا عن حقيقته فالوضوء شرط للصلاة خارج عنهاوحضور الشاهدين فى عقدالزواج شرط له خارج عنه۔ (الفقه الاسلامى وادلته: ۱/۶۴)

علامہ حصکفیؒ نے رکن وشرط کے مقابلے میں فرض کی نسبت بیان فرماتے ہوئے

کہاہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے کہ فرض رکن اورشرط سے عام ہوتا ہے۔اورشرط عموماً شیٔ کی ماہیت سے خارج اوررکن جزوِ ماہیت اورداخلِ حقیقت ہوتا ہے،بایں وجہ شرط اوررکن کے درمیان تباین ہے۔

مذکورہ نسبت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ فرض کی دو قسمیں یا دوصورتیں ہیں: رکن اورشرط ۔اورفرض ان کے درمیان ہی دائر ہوگا، اس لیے اس مطلب میں علامہ شامیؒ ایک خاص بات یہ فرماتے ہیں کہ کبھی فرض کا اطلاق ایسی چیز پر بھی کیا جاتا ہے جو نہ رکن ہوتی ہے اور نہ شرط ؛ جیسے غیر مکرر ارکانِ صلاۃ کو ایک رکعت میں ترتیب سے ادا کرنا ضروری ہے،مثلاً قیام پرقراءت کی ترتیب،قراءت پررکوع کی ترتیب،رکوع پر سجدہ کی ترتیب،سجدہ پر قعدہ کی ترتیب؛ یہ تمام تراتیب فرض ہیں ،لیکن نہ یہ ارکان ہیں اورنہ ہی شروط۔

مطلب: قديطلق الفرض على ماليس بركن ولا شرط

كترتيب ماشرع غيرمكرر في ركعة؛ كترتيب القراء ةعلى القيام، والركوع على القراء ة، والسجود على الركوع، والقعدة على السجود، فإن هذه التراتيب كلها فروض ليست بأركان ولا شروط۔(الرد: ۱/۲۰۷)

(۱) الركن ماهية الشئ أوجزء منهايتوقف تقومهاعليه۔(الرد: ۱/۵۴۷)

(۲) الشرط مايلزم من عدمه العدم ولايلزم من وجوده وجود ولاعدم۔ (الرد: ۱/۲۰٦)

مطلب في فرض القطعي والظني

فرض قطعی اورفرض ظنی کا مفہوم

سابقہ مطلب میں ضمناً یہ بات گذری ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہے،قطعی اورعملی؛ اسی کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے یہاں پرایک مطلب قائم کیا ہے’مطلب فی فرض القطعی والظنی‘۔

علامہ شامیؒ صاحب بحر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اصول وفروع میں علماء کے کلام سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں: (۱) قطعی (۲) ظنی۔

(۱) فرض قطعی کو فرض اعتقادی بھی کہا جاتا ہے، فرض قطعی واعتقادی یہ ہے کہ: وہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اور اس کا منکر کافر ہوگا، جیسے وضوء میں سر کا نفس مسح۔

(۲) فرض ظنی کو فرض عملی بھی کہا جاتا ہے، فرض ظنی وعملی یہ ہے کہ اس کا ثبوت دلیل قطعی سے نہ ہو، مگر نظر مجتہد میں دلائل شرعیہ کے بموجب یقین ہے کہ اس کے کئے بغیر آدمی بری الذمہ نہ ہوگا، اور اس کے فوت ہونے سے عمل کی صحت کا فوت ہونا لازم آتا ہو، اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا، جیسے حنفیہ کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح وضوء میں فرض ہے، شوافع کے نزدیک ایک بال کا اور مالکیہ کے نزدیک پورے سر کا۔

مذکورہ دونوں قسموں کے بیان کے بعد صاحبِ بحر بن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ: وہ دلیل ظنی جس سے فرض ثابت ہوتا ہے، اور وہ دلیلِ ظنی جس سے اصطلاح فقہاء میں واجب ثابت ہوتا ہے؛ ان دونوں کے درمیان فرق کسی خاص مقام پر بیان کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ صاحبِ بحر کی اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ: اس کا بیان یہ ہے کہ دلائل نقلیہ چار ہیں۔

(۱) قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ: جیسے نصوص قرآنیہ مفسرہ یا محکمہ اور سنت متواترہ جن کا مفہوم قطعی ہے۔

(۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ: جیسے وہ آیات جن میں مختلف قسم کی تاویل و تقسیم کی گنجائش ہے۔

(۳)ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ: جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم قطعی ہوتا ہے۔
(۴)ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ: جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم ظنی ہوتا ہے۔
پہلی دلیل یعنی قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ سے 'فرض اور حرام' ثابت ہوتا ہے۔
اور دوسری یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ اور تیسری یعنی ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ سے واجب اور کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے۔
اور چوتھی دلیل یعنی ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی مجتہد کے نزدیک دیگر قرائن کے سبب دلیلِ ظنی (۲ و ۳) اتنی قوی ہوجاتی ہے وہ قطعی اور یقینی کے درجہ میں ہوجاتی ہے، چنانچہ جو حکم اس دلیل سے ثابت ہوگا اسے فرضِ (عملی) کہا جائے گا، اس لئے کہ عمل کے وجوب میں اس کے ساتھ فرض کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ نیز دلیل کے ظنی ہونے کو دیکھتے ہوئے اسے واجب بھی کہا جاتا ہے، اور یہ واجب کی دونوں قسموں سے قوی ترین قسم ہے اور فرض کی دونوں قسموں سے کمزور ترین قسم ہے، بلکہ خبر واحد کبھی مجتہد کے نزدیک قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے، اسی وجہ سے علماء نے فرمایا ہے کہ جب خبرِ واحد قبول عام کے درجہ کو پہنچ جائے تو اس کے ذریعہ رکن کو ثابت کرنا جائز ہے، چنانچہ وقوفِ عرفہ کی رکنیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: '**الحجُّ عَرَفَة**' سے ثابت ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'التلویح' میں صاحب تلویح نے ذکر کیا ہے کہ:
لفظ 'فرض' کا استعمال اس چیز میں جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہو، اور 'واجب' کا استعمال اس چیز میں جو دلیلِ قطعی سے ثابت ہو؛ عام وشائع ہے۔
یعنی واجب کا لفظ • کبھی 'فرض علمی وعملی' مثلاً صلاۃ فجر پر بھی بولا جاتا ہے۔

• اور کبھی ایسی چیز پر بھی ہوتا ہے جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہو اور عمل میں فرض کی طرح قوی ہو؛ جیسے 'وتر'؛ حتی کہ وتر کی قضا یاد ہونے کی صورت میں فجر کی نماز کی صحت سے مانع ہوتی ہے، جیسے کہ عشاء کی نماز کی قضا یاد ہو تو فجر کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔ • اور کبھی واجب کا اطلاق اس ظنی پر بھی ہوتا ہے جو عمل میں فرض سے کم ہوتا ہے اور سنت سے اوپر ہوتا ہے، جیسے سورۂ فاتحہ کی تعیین، حتی کہ اس کے ترک کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔

نیز علامہ شامیؒ آگے تلویح کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ واجب کی حقیقت کا اعتقاد لازم نہیں ہوتا، اس لئے کہ واجب کا ثبوت دلیلِ ظنی سے ہوتا ہے، اور اعتقاد کا دارومدار یقین پر ہوتا ہے، لیکن ان دلائل کی وجہ سے جو ظن کے اتباع کے وجوب پر دلالت کرتے ہیں واجب کے موجب پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے، لہٰذا واجب کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا، اور تارکِ واجب اگر کوئی تاویل کرنے والا ہو تو اسے فاسق اور گمراہ نہیں قرار دیا جائے گا، اسلئے کہ جہاں تاویل کی گنجائش ہو وہاں دوسری تاویل کرنا سلف کا طریقہ ہے، اور اگر وہ اس کو ہلکا سمجھ کر چھوڑ دیتا ہو تو اسے گمراہ کہا جائے گا؛ کیونکہ خبر واحد اور قیاس کو ترک کرنا بدعت ہے، اور اگر کوئی آدمی نہ تو تاویل کرنے والا ہو اور نہ ہی اس کو خفیف اور ہلکا سمجھنے والا ہو تو؛ اسے فاسق کہا جائے گا، اس لئے کہ وہ واجب کو ترک کرنے کی وجہ سے طاعت سے نکل گیا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ اکمل نے ہدایہ کی شرح عنایہ میں لکھا ہے کہ جو شخص بدونِ تاویل مقدارِ مسح کا منکر ہو؛ اس کو کافر نہ کہنے کا حکم ہم کو تسلیم نہیں، یعنی اس کو بھی کافر کہا جائے گا، گویا صاحبِ عنایہ کے نزدیک مقدار مسح بھی قطعی الثبوت والدلالۃ ہے (جب کہ سابقہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ مقدارِ مسح میں آیت سے استدلال ظنی ہے)، علامہ شامی اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ آیتِ وضو میں صاحب

ہدایہ نے استدلال کا دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک آیتِ وضو مقدار مسح میں مجمل ہے اور حدیث مغیرہ اس کا بیان ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ خبر واحد کسی قطعی الثبوت مجمل کے ساتھ لاحق ہوتو حکم کی نسبت مجمل یعنی قطعی کی طرف ہوتی ہے، بیان یعنی (خبر واحد ظنی) کی طرف نہیں۔

صاحبِ بحر نے صاحبِ ہدایہ کے اس استدلال پر رد فرمایا ہے، اس کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں صاحبِ بحر کے رد کا جواب ہم نے بحر پر اپنے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ من شاء فلیراجع۔

مطلب في فرض القطعيّ والظَّنِّيّ

فالفرض أعم منهما، وهو ما قطع بلزومه حتى يكفر جاحده كأصلي مسح الرأس. وقد يطلق على العملي وهو ما تفوت الصحة بفواته، كالمقدار الاجتهادي في الفروض (الدر المختار)

(قوله: وقد يطلق إلخ) قال في البحر: والظاهر من كلامهم في الأصول والفروع. أن الفرض على نوعين: قطعي وظني، هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفواته، والمقدار في مسح الرأس من قبيل الثاني. وعند الإطلاق ينصرف إلى الأول لكماله. والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض وبين الظني المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام. اهـ.

أقول: بيان ذلك أن الأدلة السمعية أربعة: الأول قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي. الثاني قطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة. الثالث عكسه كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي. الرابع ظنيهما كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني، فبالأول يثبت الفرض والحرام، وبالثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم، وبالرابع السنة و المستحب.

ثم إن المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظني حتى يصير قريبا عنده من القطعي، فما ثبت به يسميه فرضا عمليا؛ لأنه يعامل معاملة الفرض في وجوب العمل، ويسمى واجبا نظرا إلى ظنية دليله، فهو أقوى نوعي الواجب وأضعف نوعي الفرض،

بل قد يصل خبر الواحد عنده إلى حد القطعي؛ ولذا قالوا إنه إذا كان متلقى بالقبول جاز إثبات الركن به حتى ثبتت ركنية الوقوف بعرفات بقوله - صلى الله عليه وسلم - الحج عرفة،

وفي التلويح أن استعمال الفرض فيما ثبت بظني. والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض، فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر، وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء، وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن تجب سجدة السهو. اهـ. وتمام تحقيق هذا المقام في فصل المشروعات من حواشينا على شرح المنار فراجعه فإنك لا تجده في غيرها.

(قوله: فلا يكفر جاحده) لما في التلويح من أن الواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني، ومبنى الاعتقاد على اليقين، لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن، فجاحده لا يكفر، وتارك العمل به إن كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل؛ لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف، وإلا فإن كان مستخفا يضلل؛ لأنه رد خبر الواحد والقياس بدعة، وإن لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه. اهـ.

أقول: وما ذكره العلامة الأكمل في العناية من أنا لا نسلم عدم التكفير لجاحد مقدار المسح بلا تأويل لعله مبني على ما ذهب هو إليه كصاحب الهداية من أن الآية مجملة في حق المقدار، وأن حديث المغيرة من مسحه - عليه الصلاة والسلام - بناصيته التحق بيانا لها فيكون ثابتا بقطعي؛ لأن خبر الواحد إذا التحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا للمجمل لا للبيان. و ما رد به فى البحر على صاحب الهدايه أجبت عنه فيما علقته عليه (شامى: ٢٠٨-٢٠٧/١)

مطلب في معنى الاشتقاق وتقسيمه إلى ثلاثة أقسام

استقاق کے معنی اوراس کی تین اقسام

اشتقاق لغت میں 'أخذ الشق أی نصفه' کے معنی میں آتا ہے، مگر مجازاً فقط أخذ کے معنی میں بولا جاتا ہے اوراس معنی کے اعتبار سے علم صرف میں مصدر سے دس

صیغوں کے اخذ کو اشتقاق کہا جاتا ہے۔

یعنی اس کا لغوی حقیقی معنیٰ 'اخذ شق' مقید ہے اور مطلقاً اخذ کا معنی مجازی ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: **الاخذ مجازٌ علاقة الإطلاق والتقيد۔**

فن صرف میں: اشتقاق کا معنی یہ ہے کہ 'مصدر سے دس چیزوں میں سے ایک کو اخذ کرنا اور وہ دس چیزیں یہ ہیں: ماضی، مضارع، امر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت، مشبہ، اسم تفضیل، اسم زمان، اسم مکان، اسم آلہ۔

یہاں پر صاحبِ تحفۃ الاخیار علامہ حلبی مداری نے ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ 'مواجہت' سے 'وجہ' کا اشتقاق ان دس صیغوں کو شامل نہیں، اس کے باوجود اس کو مشتق ماننا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

اسی کا جواب علامہ حصکفیؒ نے اس طور پر دیا ہے کہ الوجہ: مواجہۃ سے مشتق ہے اور مزید فیہ سے ثلاثی مجرد کا اشتقاق صحیح سمجھا جاتا ہے، جب کہ مزید فیہ کا صیغہ معنیً زیادہ مشہور اور عام ہو؛ جیسے ارتعاد سے رعد اور تیمم سے یم۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ جرجانیؒ نے اپنی کتاب 'التعریفات' میں اشتقاق کا معنی یہ تحریر کیا ہے کہ: 'ایک لفظ کو دوسرے لفظ سے نکالنا اس شرط کے ساتھ کہ دونوں میں معنی اور ترکیب کے لحاظ سے مناسبت ہو اور صیغہ میں مغایرت ہو۔ اور اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) صغیر (۲) کبیر (۳) اکبر۔

(۱) استقاقِ صغیر: وہ یہ ہے کہ دولفظوں کے مابین حروف اور ترتیب اور معنی میں تناسب ہو؛ جیسے الضَّرْبُ مصدر سے ضَرَبَ (ماضی) کا اشتقاق۔

(۲) اشتقاق کبیر: وہ یہ ہے کہ دولفظوں کے مابین لفظ اور معنی میں تناسب ہو، ترتیب میں تناسب نہ ہو جیسے **الجَذْبُ** سے **جَبَذَ** کا استقاق۔

(۳) اشتقاق اکبر: وہ یہ ہے کہ دو لفظوں کے مابین معنی اور مخرج میں تناسب ہو جیسے۔ نهق سے نَعَقَ کا اشتقاق۔ اسی طرح کی اقسام صاحب تحریر نے بھی کی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ ان تین قسموں کو اشتقاق اصغر، اشتقاق صغیر اور اشتقاق اکبر اور کبھی اشتقاق اصغر، اشتقاق اوسط اور اشتقاق اکبر بھی کہا جاتا ہے؛ لیکن پہلا جو علامہ جرجانیؒ نے بیان کیا ہے وہ زیادہ مشہور ہے۔ اور ہمارا مسئلہ یعنی مواجہت سے وجہ کا اشتقاق پہلی قسم یعنی اشتقاق صغیر سے متعلق ہے۔

مطلب في معنى الاشتقاق وتقسيمه إلى ثلاثة أقسام

وهو مشتق من المواجهة، واشتقاق الثلاثي من المزيد إذا كان أَشهر في المعنى شائع، كاشتقاق الرعد من الارتعاد واليم من التيمم۔ (الدر المختار)

(قوله: مشتق الخ) المراد بالاشتقاق: الأخذ مجازاً علاقته الإطلاق والتقييد، إذ الاشتقاق في الصرف أخذ واحد من الأشياء العشرة من المصدر، وهي الماضي و المضارع والأمر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة، والوجه ليس منها۔ ح۔

لكن في تعريفات السيد: الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى و تركيباً و مغايرتهما في الصيغة، فإن كان بينهما تناسب في الحروف والترتيب كضرَب من الضرب فهو اشتقاق صغير، أو في اللفظ والمعنى دون الترتيب كجَبَذ من الجذب فكبير، أو في المخرج كنَعَق من النهق فأكبر۔ ونحوه في شرح التحرير.

قال: وقد تسمى أصغر وصغيراً وأكبر، وقد تسمى أصغر وأوسط وأكبر، الأول أشهر، ومانحن فيه من القسم الأول، فافهم۔ (شامی: ۱/۲۰۹)

مطلب في السُّنَّةِ وتعريفها

سنت اور اس کی تعریف

مشروعات کی چار قسمیں ہیں: (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔

(۱) فرض: وہ فعل ہے: جس کا کرنا، نہ کرنے سے اولی ہو اور جس کو ترک کرنے

کی ممانعت وارد ہوئی ہو، اگر وہ فعل ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہو تو وہ فرض ہے۔

(۲) واجب: وہ فعل کہ جس کا کرنا، نہ کرنے سے اولی ہو اور جس کو ترک کرنے کی ممانعت وارد ہوئی ہو، اگر وہ فعل ایسی دلیل سے ثابت ہو جو ظنی ہو تو وہ واجب ہے۔

(۳) سنت: وہ فعل جس کا کرنا، نہ کرنے سے اولی ہو، اور جس کو ترک کرنے کی ممانعت وارد نہ ہوئی ہو اور جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کی ہو یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین نے اس فعل پر مواظبت کی ہو اس کو سنت کہتے ہیں۔

(۴) نفل: وہ فعل ہے جس کو ترک کرنے کی ممانعت وارد نہ ہوئی ہو، اور اس پر مواظبت بھی ثابت نہ ہو۔

سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنن ہدی (۲) سنن زوائد۔

سنن ہدی: وہ افعال ہیں: جن کو ترک کرنا گناہ اور کراہت کا موجب ہو۔ جیسے جماعت، اذان، اقامت وغیرہ۔

سنن زوائد: وہ افعال کہ جن کو ترک کرنا گناہ اور کراہت کا موجب نہ ہو؛ جیسے: رہن سہن اور لباس جیسے امور میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معمول کی پیروی کرنا۔

نفل اور مندوب وہ افعال ہیں: جن کے کرنے سے ثواب ملتا ہے اور تارک کو مرتکبِ گناہ نہیں سمجھا جاتا۔

نفل اور سننِ زوائد کے مابین فرق

علامہ شامیؒ کی اس ترتیب اور تقسیم سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفل کا درجہ سننِ زوائد سے کمتر ہے، اور اسی اعتبار سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے، جو ابن کمال کے حوالے سے یہاں نقل کر کے علامہ شامیؒ اس کا جواب تحریر فرماتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ نفل کا م عبادات کی قبیل سے ہوتا ہے اور سننِ زوائد عادات کی قبیل سے، تو کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ نفلی حج کرنا، دائیں طرف کا جوتا پہلے پہننے اور دائیں

طرف پہلے کنگھی کرنے سے کم درجہ ہے، یہ تو بدیہی طور پر نادرست ہے۔

علامہ شامیؒ نے دو اعتبار سے اس کا جواب دیا ہے (۱) حکم (۲) عمل۔

(۱) حکم: کے اعتبار سے سننِ زوائد اور نفل کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

(۲) عمل: ہاں! البتہ عمل کے اعتبار سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ نفل کام عبادت کی قبیل سے ہے اور سننِ زوائد عادات کی قبیل سے ہیں۔

لیکن علامہ شامیؒ نے سننِ زوائد کو جو عادات کی قبیل سے قرار دیا ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عادت اور عبادت میں فرق صرف اس نیت کا ہے جو اخلاص کو متضمن ہو۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام افعال نیت پر مشتمل تھے، اور نیت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ تمام افعال بھی عبادت ہی تھے، تو پھر سننِ زوائد کو عادات میں سے قرار دینا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

مذکورہ اعتراض کو علامہ شامیؒ آگے بڑھاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علمائے کرام نے سننِ زوائد کی مثال نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قراءت، رکوع اور سجدہ کو لمبا کرنے سے بھی دی ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ عبادت کے کام ہیں، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ سننِ زوائد کو عادات میں سے کہنا محلِ نظر ہے۔

علامہ شامیؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان عبادات پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مواظبت اختیار کی حتی کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عادت بن گئیں، اور عموماً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ترک نہیں فرمایا، اور مواظبت کا اہتمام فرمایا، اسی اعتبار سے ایسے افعال کو سننِ زوائد یعنی از قبیل عادات کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ سننِ زوائد از قبیل عبادت ہوسکتی ہیں، پھر وہ امور شعائر اور مکملاتِ دین ہیں تو سنن ہدی ہیں اور اگر مکملاتِ دین اور شعائرِ دین میں سے نہیں ہیں تو سننِ زائد کہا جائیگا۔

نفل اور سنت میں فرق

اس سے نفل اور سنت کا فرق واضح ہو گیا کہ نفل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا صحابہ کی مواظبت نہیں ہوتی، اس کا تارک، گنہگار نہیں ہوتا اور وہ مکملات دین نہیں ہوتیں۔

فقہاء نے اسی لئے نفل کی تعریف یوں کی ہے کہ 'فرض، واجب اور سنت کی دونوں قسموں کے علاوہ جو فعل مامور و مطلوب من الشرع ہو، اس کو نفل کہا جائے گا۔'

نفل اور مندوب

نفل اور مندوب؛ مشروعات کی مستقل قسم ہے، جیسا کہ اوپر واضح ہوا۔ البتہ نفل اور مندوب (مستحب) میں فرق یہ ہے کہ جس فعل کے متعلق کوئی خاص دلیل ندب وارد ہو وہ مندوب و مستحب ہے، اور جس فعل کے متعلق دلیل خاص یا عام وارد ہوا اور اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مواظبت نہ ہو وہ نفل ہے۔ یعنی نفل عام ہے اور مندوب و مستحب خاص ہے۔

لفظ نفل کا اطلاق

لفظِ نفل کبھی فرض اور واجب کے علاوہ دیگر تمام عبادتوں (سنن رواتب وغیر رواتب وغیرہ پر) بھی بولا جاتا ہے۔ جیسے فقہ کی کتابوں میں عنوان ہوتا ہے: باب الوتر و النوافل۔ اس میں نفل سے مراد وتر یعنی واجب کے ماسوا تمام سنن مراد ہیں۔ اور اسی معنی میں حج فرض کے بعد دوسرے حج کو نافلہ کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ فرض سے زیادہ ہے، حالاں کہ حج اسلام کا عام واہم شعار ہے۔ اور اسی اعتبار سے حج نفل کا ثواب غسل یدین میں تثلیث اور تحریمہ کے وقت رفع یدین کی سنت سے زیادہ ہے، اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نفل کا ثواب کبھی سنت سے زیادہ ہوتا ہے، جیسا کہ سابق میں سننِ زوائد اور نفل کے متعلق اعتراض اور جواب میں گذرا۔ اسی لیے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے سابق میں مذکور ابن کمال کے اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے یعنی

بعض صورتوں میں نفل عمل کی حیثیت سنت سے زیادہ ہوسکتی ہے۔

نوٹ: فرض، واجب، سنت (مؤکدہ، غیر مؤکدہ، ہدی، زوائد) اور نفل، مندوب، مستحب وغیرہ اصطلاحات کے متعلق اور بھی تفصیلی بحثیں فقہ اور اصول فقہ کی کتب میں مذکور ہیں، البتہ ہمارا مقصد فقط مطالبِ شامی کی وضاحت ہے، اس لیے ان تفصیلات سے تعرض نہیں کیا گیا۔

مطلب في السُّنَّةِ وتعريفها

(وسننه الخ) اعلم أن المشروعات أربعة أقسام : فرض ، وواجب ، وسنة ، ونفل؛ فماكان فعله أولى من تركه مع منع الترك إن ثبت بدليل قطعي ففرض، أو بظني فواجب ؛ وبلا منع الترك إن كان مما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدون من بعده فسنة ، وإلا فمندوب ونفل۔

والسنة نوعان : سنة الهدى، وتركها يوجب إساءة وكراهية كالجماعة والأذان والإقامة ونحوها ، وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك ، كسير النبي عليه الصلاة والسلام في لباسه وقيامه وقعوده.

والنفل ،ومنه المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه ، قيل وهو دون سنن الزوائد.

ويرد عليه أن النفل من العبادات وسنن الزوائد من العادات، وهل يقول أحد إن نافلة الحج دون التيامن في التنعل والترجل ؟ . كذا حققه العلامة ابن الكمال في تغيير التنقيح وشرحه۔

أقول : فلا فرق بين النفل وسنن الزوائد من حيث الحكم لأنه لا يكره ترك كل منهما ، وإنما الفرق كون الأول من العبادات والثاني من العادات ، لكن أورد عليه أن الفرق بين العبادة والعادة هو النية المتضمنة للإخلاص كما في الكافي وغيره ، وجميع أفعاله ﷺ مشتملة عليها كما بين في محله۔

وأقول : قد مثلوا لسنة الزوائد أيضا بتطويله عليه الصلاة والسلام القراءة و الركوع والسجود ، ولا شك في كون ذلك عبادة ، وحينئذ فمعنى كون سنة الزوائد عادة أن النبي ﷺ واظب عليها حتى صارت عادة له ولم يتركها إلا أحياناً ، لأن

السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين، فهي في نفسها عبادة وسميت عادة لما ذكرنا. ولما لم تكن من مكملات الدين وشعائره سميت سنة الزوائد، بخلاف سنة الهدى وهي السنن المؤكدة القريبة من الواجب التي يضلل تاركها، لأن تركها استخفاف بالدين، وبخلاف النفل فإنه كما قالوا: ما شرع لنا زيادة على الفرض والواجب والسنة بنوعيها، ولذا جعلوه قسماً رابعاً وجعلوا منه المندوب والمستحب، وهو ما ورد به دليل ندب يخصه كما في التحرير، فالنفل: ما ورد به دليل ندب عموما أو خصوصا ولم يواظب عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولذا كان دون سنة الزوائد كما صرح به في التنقيح. وقد يطلق النفل على ما يشمل السنن الرواتب، ومنه قولهم باب الوتر والنوافل، ومنه تسمية الحج نافلة لأن النفل الزيادة وهو زائد على الفرض، مع أنه من شعائر الدين العامة، ولا شك أنه أفضل من تثليث غسل اليدين في الوضوء ومن رفعهما للتحريمة مع أنهما من السنن المؤكدة فتعين ما قلنا، وبه اندفع ما أورده ابن الكمال، فاغتنم تحقيق هذا المحل فإنك لا تجده فى غير هذا الكتاب، والله تعالى أعلم بالصواب۔

(شامی:: ۱/۲۱۸، ۲۱۹)

مطلب: المختارُ أنّ الأصل في الأشياءِ الإباحة

'مختار قول کے مطابق اشیاء میں اصل اباحت ہے'، کی وضاحت

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کتاب 'التحریر' میں اس بات کی صراحت ہے کہ جمہور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مختار قول اشیاء میں اصل اباحت کا ہے۔

اور یہی مسئلہ بیان کرنے میں ان کے شاگرد قاسم بن قطلو بغہ نے ان کی متابعت کی ہے اور ہدایہ میں 'فصل الحداد' میں اور 'الخانیہ' میں حظر و اباحت کے آغاز میں اس مسئلہ کو ذکر کیا گیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'شرح التحریر' میں مذکور ہے کہ 'اشیاء میں اصل اباحت ہے'؛ یہ بصرہ کے معتزلہ اور بہت سے شافعیہ اور اکثر حنفیوں کا قول ہے، خصوصاً علماء عراق کا۔ وہ بطور دلیل فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے،

چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کسی کو مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا جائے اور قتل کی دھمکی دی گئی ہو، پھر اس آدمی نے مردار نہیں کھایا اور شراب نہیں پی، حتی کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو ایسے شخص کے بارے میں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ 'مجھے اس کے گنہگار ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ مردار کھانا اور شراب پینا نہی کے سبب حرام ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ اباحت کو اصل مانتے ہیں اور حرمت کو نہی کے لاحق ہونے کی وجہ سے۔

اور الشیخ اکمل الدینؒ نے اصول البزدویؒ کی شرح میں نقل فرمایا ہے کہ یہ اکثر ہمارے اصحابِ حنفیہ اور اصحاب شافعی کا قول ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے کتاب الجہاد میں باب استیلاء الکفار کے تحت جو یہ بات لکھی ہے کہ: 'اشیاء میں اصل اباحت کا قول معتزلہ کی رائی ہے' یہ محل نظر ہے۔

اصل بحث اس مقام پر سنت کی تعریف کی ہے، شمنی کے حوالے سے صاحبِ درمختار نے یہ تعریف ذکر فرمائی کہ **ماثبت بقوله عليه الصلاة والسلام أو بفعله**۔ اس تعریف میں 'ثبوت' بہ معنی طلب ہے اور اس میں طلب علی وجہ الفرضیۃ و الوجوب وغیرہ سب داخل ہیں، اس لیے آگے قید احترازی شامل فرمائی کہ **وليس بواجب ولا مستحب**۔ اس طرح سنت کی تعریف سے فرض، واجب اور مستحب خارج ہو گئے۔ آگے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے اس تعریف پر اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف مباح پر بھی صادق آتی ہے، یعنی قید سے فرض واجب اور مستحب تو خارج ہو گئے، مگر مباح خارج نہیں ہوا، علامہ حصکفیؒ اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں صاحبِ بحر کا یہ اعتراض اس اصل پر مبنی ہے کہ اصل اشیاء میں توقف ہے۔ اور مباح میں اذن ہوتا ہے، تو یقیناً یہ اذن شارع کے ثبوت وطلب سے ثابت ہوگا، اس

اعتبار سے اس تعریف میں مباح شامل ہے، اس لیے اس کو خارج کرنے کے لیے 'و لا مباح' کی قید بڑھانی چاہیے۔

آگے علامہ حصکفیؒ صاحب شمنی کے دفاع میں فرماتے ہیں کہ اصولیین عموماً یہی قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، اور اس اعتبار سے اباحت تو شارع کے ثبوت وطلب کے بغیر ہی ثابت ہے۔ اس لیے شمنی کی ذکر کردہ تعریف میں مباح داخل نہیں۔ اور شمنی نے 'اصل اباحت' والے قاعدے کو سامنے رکھ کر سنت کی تعریف کی ہے، اس لیے ان کو 'ولا مباح' کی قید بڑھانے کی ضرورت نہیں۔

علامہ شامیؒ شمنی کے دفاع میں ذکر کی گئی اس بات پر تبصرہ فرماتے ہیں کہ مباح امور دو قسم کے ہیں: (۱) وہ امور جن کے مباح ہونے کی نص وارد ہوئی ہو یا فعل شارع سے اس کی اباحت ثابت ہو۔ (۲) وہ امور جن کے متعلق ایسی کوئی نص یا فعلِ شارع وارد نہیں، مگر وہ اباحتِ اصلیہ پر مباح ہیں۔ چنانچہ 'تحریر' میں مباح کی ان دونوں قسموں (مباح اصلی، مباح شرعی) کی وضاحت ہے۔

ان دو قسموں کو مدنظر رکھیں تو شمنی کے دفاع میں علامہ حصکفی کا جواب مباحِ اصلی کی حد تک تو درست ہے، مباح شرعی کی بنیاد پر اعتراض پھر بھی باقی رہے گا، کیوں کہ مباح شرعی کا ثبوت شارع کے قول یا فعل سے ہوتا ہے، اس اعتبار سے وہ سنت کی مذکورہ تعریف میں داخل ہے، اور اس کو خارج کرنے کے لیے قید ضروری ہے۔

بہر حال علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ جواب کافی نہ تھا، اس لیے شمنی کے دفاع میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحبِ بحر کے اعتراض کا بہتر جواب یہ ہے کہ شمنی کے الفاظ 'ما ثبت' سے 'ما ثبت طلبہ' مراد لیا جائے، 'ما ثبت شرعیۃ' مراد نہ لیا جائے، یعنی سنت وہ فعل ہے، جس کی طلب کا ثبوت شرع سے ثابت ہو اور مباح کی فقط مشروعیت ثابت

ہوتی ہے۔طلب ثابت نہیں ہوتی، اس لیے وہ اس تعریف سے خارج ہی ہے۔

تتمہ

علامہ شامیؒ نے کتاب الجہاد میں بھی ان عنوان سے مطلب قائم کیا ہے، وہاں فرماتے ہیں کہ: علامہ اکمل کی شرح اصول البزدوی میں ہے کہ اکثر اصحابِ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ چیزیں کہ جن کے بارے میں یہ ممکن ہو کہ اس کی اباحت اور حرمت کے بارے میں کوئی شرعی حکم وارد ہو تو اس حکم کے وارد ہونے سے پہلے وہ چیزیں اباحت پر ہیں، اور یہی ان میں اصل ہے، چنانچہ جس شخص کو شریعت کا حکم نہ پہنچا ہو، اس کے لیے جائز ہے کہ جو چاہے وہ کھائے پیئے اور اسی کی طرف امام محمد نے اشارہ کیا ہے، اس شخص کے بارے میں جس پر مردار کھانے یا شراب پینے کا اکراہ کیا جائے، تو اس کے لیے مرادر کھانا یا شراب پینا درست ہے، کیوں کہ یہ سب چیزیں نہی کے سبب حرام کی گئی ہیں، گویا امام محمدؒ نے اباحت کو اصل بنایا ہے اور حرمت کو بہ عارض نہی قرار دیا ہے۔ اور یہی قول الجبائی، ابو ہاشم اور اصحاب ظواہر کا ہے اور بعض حنفیہ اور بعض شوافع اور بغداد کے معتزلہ کی رائی یہ ہے کہ "اشیاء" میں اصل حظر (ممنوعیت) ہے

اور اشعریہ اور عام اہل حدیث کی رائی یہ ہے کہ: اشیاء میں اصل توقف ہے، یہاں تک کہ وہ آدمی کہ جس تک شریعت نہ پہنچی ہو وہ توقف کرے گا اور کوئی بھی چیز تناول نہیں کرے گا، اور اگر اس نے کوئی چیز کھالی تو اس کے اس فعل کو نہ حرام کہا جائے گا اور نہ حلال۔

عبدالقادر بغدادی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: وہ نہ ثواب کا مستحق ہوگا اور نہ عقاب کا۔ اور اسی کی طرف شیخ ابو منصور مائل ہیں۔

بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت کا قول یعنی اباحتِ اصلیہ

کا قول زمانہ فترت کے ساتھ خاص ہے، یعنی جس زمانہ میں سابقہ شرائع تحریف ہوگئی تھیں اور شریعت محمدیہ ابھی نازل نہ ہوئی تھی، البتہ شریعتِ محمدیہ کے آنے کے بعد آیات واحادیث سے اشیاء میں اصل اباحت ثابت ہوئی ہے، بایں معنی اشیاء میں اصل اباحت کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ اباحتِ شرعی ہے، آیات سے مراد جیسے کہ **خلق لکم مافی الأرض جمیعًا**۔ اور حدیث شریف جیسے **ما أحل اللّٰہ فی کتابه فهو حلال و ما حرم فهو حرام و ماسکت عنه فهو عافیة ، فاقبلوا من اللّٰہ عافیته فإن اللّٰہ لم یکن نسیا**۔

مطلب: المختارُ أنّ الأصل فی الأشیاءِ الإباحة

أقول: وصرح في التحرير بأن المختار أن الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية . وتبعه تلميذه العلامة قاسم ، وجرى عليه في الهداية من فصل الحداد: وفي الخانية من أوائل الحظر والإباحة . وقال في شرح التحرير: وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية وأكثر الحنفية لا سيما العراقيين ، قالوا : وإليه أشار محمد فيمن هدد بالقتل على أكل الميتة أو شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله : خفت أن يكون آثماً ، لأن أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرّما إلا بالنهي عنهما ، فجعل الإباحة أصلاً والحرمة بعارض النهي .

ونقل أيضاً أنه قول أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي الشيخ أكمل الدين في شرح أصول البزدوي، وبه علم أن قول الشارح في باب استيلاء الكفار أن الإباحة رأي المعتزلة: فيه نظر، فتدبر. قوله: (فالتعريف بناء عليه) أي على أن الأصل الإباحة.

أقول : هذا الجواب نافع فيما سكت عنه الشارع وبقي على الإباحة الأصلية ، أما ما نص على إباحته أو فعله عليه الصلاة والسلام فلا ينفع ، وقد نص في التحرير على أن المباح يطلق على متعلق الإباحة الأصلية كما يطلق على متعلق الإباحة الشرعية . فالأحسن في الجواب أن يقال : المراد بقوله في التعريف ما ثبت ثبوت طلبه لاثبوت شرعيته والمباح غير مطلوب الفعل وإنما هو مخير فيه ۔ (شامی: ۱/۲۲۲)

وفي شرح أصول البزدوي للعلامة الأكمل: قال أكثر أصحابنا وأكثر اصحاب الشافعي: إن الأشياء التي يجوز أن يرد الشرع بإباحتها وحرمتها قبل وروده على الإباحة، وهي الأصل فيها حتى أبيح لمن لم يبلغه الشرع أن يأكل ما شاء، وإليه أشار محمد في الإكراه حيث قال: أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما إلا بالنهي، فجعل الإباحة أصلاً والحرمة بعارض النهي، وهو قول الجبائي وأبي هاشم وأصحاب الظاهر. وقال بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد: إنها على الحظر. وقالت الأشعرية وعامة أهل الحديث: إنها إلى الوقف، حتى إن من لم يبلغه الشرع يتوقف ولا يتناول شيئاً، فإن تناول لم يوصف فعله بحل ولا حرمة. وقال عبد القاهر البغدادي: تفسيره لا يستحق ثواباً ولا عقاباً وإليه مال الشيخ أبومنصور۔ (شامی: ۲۶۸/۲، ۲۶۹)

قاعده: هل الأصل فى الاشياء إلا باحة ۔۔۔ الخ ذكر العلامة قاسم بن قطلوبغا فى بعض تعاليقه أن المختار أن الأصل إلا باحة عند جمهور أصحابنا وقيده فخرالإسلام بزدوى من الفترة، فقال: إن الناس لن يتركوا سدى فى شيئ من الأزمان، وإنما هذا بناءعلى زمن الفتره لاختلاف الشرائع و وقوع التحريفات، فلم يلق الإعتقاد، والوثوق على شئ من الشرائع۔

فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب بما لم يوجد له محرم ولا مبيح، إنتهى و دليل هذا القول قوله تعالى: هُوَالَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّافِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا۔ (البقرة: ٢٩) (غمز شرح أشباه: ۲۲۴-۲۲۳/۱)

مطلب الفرق بين النية والقصد والعزم

نیت، قصد اور عزم کے مابین فرق۔

درمع التنویر میں مذکور سنتِ وضوء 'نیت' کی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے یہاں نیت، قصد اور عزم کے مابین فرق بیان کرنے لیے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔ اور بحر الرائق کے حوالے سے نیت کا لغوی و اصطلاحی معنی وغیرہ امور ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) نیت:

یہ لفظ یائے مشدد کے ساتھ **نِیَّت** اور کبھی بغیر تشدید **نِیَت** بھی پڑھا جاتا ہے۔

لغوی تعریف: **عزم القلب علی شئی** سے فرمائی ہے، یعنی کسی چیز کا دل سے ارادہ کرنا۔

اور اصطلاحی تعریف تلویح میں یہ ہے کہ: **قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالٰى فی إيجاد الفعل** یعنی اللہ تعالیٰ کی فرمابرداری اور اس کا قرب حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کرنا۔ اور ایجادِ فعل میں منہیات بھی شامل ہیں۔ کیوں کہ اس میں 'کفِ نفس' کا فعل پایا جاتا ہے، جس کا بندہ مکلف ہے۔

بحر کے حوالے سے یہاں مذکور تعریف (قصد الطاعۃ والتقرب) سے سمجھ میں آتا ہے کہ نیت کا تعلق فقط امورِ طاعات سے ہی ہے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ نیت کا تعلق صرف طاعت ہی سے نہیں ہے، بلکہ معصیت سے بھی ہے، بلکہ بعض اوقات ایک ہی فعل نیت کی وجہ سے معصیت کے دائرہ میں آجاتا ہے، اسی لئے علامہ حمویؒ نے نیت کی جو تعریف کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: **توجيه القلب إلى إيجاد الفعل أو تركه**، یہ تعریف فعل و ترک اور طاعت و معصیت سب کو شامل ہے۔ (قاموس الفقہ: ۵/۲۵۱)

بحر الرائق کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے 'نیت' کی لغوی تعریف 'عزم' سے اور اصطلاحی تعریف 'قصد' سے کی ہے، جس سے ان تینوں کے درمیان فرق واضح نہیں ہوتا، البتہ بطور فرق انہوں نے بحر کے حوالہ سے ایک اور بات تحریر فرمائی ہے، بحر کی پوری عبارت درج ذیل ہے:

وذكر اليمني فی شرح الشهاب ثم النية معنى وراء العلم فهی نوع إرادة كالقصد والعزيمة، والهم والحب والود فالكل اسم للإرادة الحادثة لكن العزم اسم للمتقدم على

الفعل، والقصد اسم للمقترن بالفعل، والنية اسم للمقترن بالفعل مع دخوله تحت العلم بالمنوى، وهذا لأن الفعل لايوجدبدون الإرادة فإذا قام الرجل من قعوده لابدوأن يكون مريدا للقيام وإن لم تعمل إرادته القيام، وقد يركع الرجل ويسجد ذاهلا عن معرفة إرادة الركوع و السجودويستحيل وجودهما بدون الإرادة بالكلية لأن الإرادة صنو القدرة وإنما المفقود العلم لاغير، ولذا قلنا للمكره إرادة وإن كانت فاسدة بمقابلة إرادة المكره لكن قدتذكر النية مقام العزيمه كمافى قولنا ونوى الصوم بالليل أي عزم عليه وأطال فيه فليراجع لاشتماله على فوائد كثيرة۔ (بحر الرائق: ۱/ ۴۹۔۵۰)

ترجمہ: علامہ یمنیؒ نے شرح الشہاب میں ذکر فرمایا ہے کہ نیت علم سے آگے کی ایک چیز اور معنی ہے اور وہ ارادہ کی ایک قسم ہے جیسے قصد، عزیمۃ، ھمّ، حُبّ اور وُدّ؛ یہ سب دل کے ارادوں کے نام ہیں، لیکن عزم اس چیز کو کہتے ہیں جو فعل پر مقدم ہو، اور قصد وہ ہے جو فعل کے ساتھ متصل ہوتا ہے، اور نیت وہ ارادہ ہے جو فعل کو شروع کرنے کے وقت، فعلِ مراد کے علم کے ساتھ متصل ہو۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عمل ارادہ کے بغیر وجود پزیر نہیں ہوتا، لہٰذا جب آدمی قعدہ سے کھڑا ہوگا تو یقینا اس کا ارادہ قیام کا ہوگا، اگر چہ ہر صورت میں ارادہ کا عمل میں آنا ضروری نہیں، اور کبھی انسان رکوع اور سجدہ کرتا ہے حالانکہ رکوع وسجدہ کے ارادے کا مطلب نہیں جانتا، جب کہ یہ حقیقت ہے کہ رکوع و سجدہ بالکلیہ ارادہ کے بغیر ممکن نہیں، اس لئے کہ ارادہ قدرت ہی کی ایک صورت ہے، البتہ ایسی صورتوں میں علم مفقود ہوتا ہے، ارادہ مفقود نہیں ہوتا۔ اور اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ارادہ مکرَہ کا بھی ہوتا ہے، اگر چہ وہ مکرِہ کے ارادہ کے مقابلہ میں فاسد اور کمزور ہوتا ہے۔ کبھی کبھی نیت کو عزیمت کی جگہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسے: نوی الصوم باللیل' میں یعنی رات سے ہی (آئندہ کل) روزہ رکھنے کا (پختہ) ارادہ کرلیا۔ (البحر الرائق)

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ نیت، عزم اور قصد یہ تینوں ارادہ کی قسمیں ہیں، اور آپس

میں ایک دوسرے کی قسیم ہیں۔

نوٹ: چونکہ یہ بحث شامی میں بہت مختصر ہے،اوراس سے فرق کا مطلب واضح نہیں ہوتا،اس لئے اتمام اوربصیرت کے لئے یہاں چندضروری باتیں ذکر کی جاتی ہیں

قصداورعزم کےلغوی معنی

(۲) قصد۔

لغویین نے قصد کے متعدد معانی ذکر کئے ہیں،ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) صاحب بحر نے قصد کی لغوی تعریف **إتيان الشئی** سے کی ہےیعنی کوئی کام کرنا۔

(۲) صاحب قاموس المحیط نے قصد کی تعریف **الاعتماد والأم** سے کی ہے۔

(۳) لسان العرب میں قصد کی تعریف **استقامة الطريق** سے کی ہے، یعنی راستہ ہموار کرنا۔

لغوین کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ قصد تین چیزوں سے مرکب ہے:**استقامة الطريق، الاعتماد والأم**۔ یعنی راستہ ہموار کرنا۔اعتماد کرنا،ارادہ کرنا۔

(۳)عزم:

(۱) صاحب بحر نے عزم کی لغوی تعریف **العزم إرادة الفعل والقطع عليه** سے کی ہے۔یعنی کسی کام کاقطعی اوریقینی ارادہ کرنا۔(بحر الرائق:۱/۴۹)

(۲) ابن عابدین نے عزم کی لغوی تعریف **الإرادة الجاذمة القاطعة**' سے کی ہے۔(ردالمختار:۲/۹۰)

(۳)علامہ جرزانی نے **جزم الإرادة بلاتردد** سے کی ہے۔(معجم التعریفات)

بہت سے علماء کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیت،قصداورعزم کوایک جیسا یاقریب المعنی کہتے ہیں، چنانچہ علامہ نوویؒ نیت کی تعریف قصداورعزم سے بیان کرتے ہیں۔

النية هى القصد إلى الشئى، والعزيمة على فعله، ومنه قول الجاهلية: نواک اللّٰه بحفظه أي قصدک به۔ (المجموع: ۱/۳۶۷)

قصد اور عزم کے ذریعہ نیت کی تعریف کرنا علماء کے درمیان عام بات ہے، کیونکہ کلام عرب میں لفظ نیت کا مدلول اسی پر دلالت کرتا ہے، اس اعتبار سے قصد اور عزم نیت کی دو قسمیں ہوئیں۔

اور قصد چوں کہ فعل سے متصل ہوتا ہے اور عزم فعلِ مستقبل کا بھی ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نیت فعلِ حاضر اور فعلِ مستقبل دونوں کی ہوسکتی ہے۔

امام الحرمین ابوالمعالیؒ نے عزم کو فعلِ مستقبل کے ساتھ اور قصد کو فعل حاضر متحقق کے ساتھ خاص کیا ہے، اس سلسلہ میں وہ فرماتے ہیں:

النية إن تعلقت بفعل مستقبل فهى عزم، وإن تعلقت بفعل حاضر سميت قصدا حقيقيا"۔ (نهاية الأحكام:۷)

<u>نیت اور قصد کے مابین فرق:</u>

ابن قیم جوزیؒ کی رائے یہ ہے کہ نیت بعینہ قصد ہی ہے، مگر نیت اور قصد کے درمیان دوفرق ہیں:

فالنية هى القصد بعينه ولكن بينها وبين القصد فرقان:

أحدها: أن القصد يتعلق بفعل الفاعل نفسه، وبفعل غيره والنية لاتتعلق إلا بفعله نفسه: فلا يتصور أن ينوى الرجل فعل غيره ويتصور أن يقصده ويريده۔

الفرق الثانى: أن القصد لايكون إلا لفعل مقدور يقصده الفاعل، وأما النية فينوى الإنسان مايقدرعليه ومايعجزعنه، ولهذا جاء فى حديث أبى كبشة الأنمارى الذى رواه احمد والترمذى وغيرها عن النبى صلى الله عليه وسلم: إنما الدنيا لأربعة نفر: عبدرزقه اللّٰه مالا وعلما فهو يتقى فى ماله ربه، ويصل فيه رحمه، ويعلم للّٰه فيه حقا، فهذا بأفضل المنازل عندالله، وعبدرزقه الله علما ولم يرزقه مالا، فهو يقول: لوأن لى مالا لعملت فيه بعمل فلان فهو بنيته وأجرهما سواء، وعبد رزقه الله مالا ولم يرزقه علما فهو يخبِط في ماله بغير علم لا يتقي فيه ربه ولا يصل فيه رحمه ولا يعلم لله

فيه حقا، فهذا بأخبث المنازل، وعبد لم يرزقه الله مالاً ولا علمًا فهو يقول لو أن لي مالاً لعملت فيه بعمل فلان، فهو بنيته، فوزرهما سواء.(رواه الترمذی) فالنية تتعلق بالمقدور عليه والمعجوز عنه، بخلاف القصد والارادة، فانهما لا يتعلقان بالمعجوز عنه، لا من فعله ولا من فعل غيره۔ (بدائع الفوائد: ۱۱۴۳، ۱۱۴۴)

ترجمہ:

(۱) قصد خود فاعل کے عمل کے ساتھ ساتھ دوسروں کے عمل سے بھی متعلق ہوتا ہے، جب کہ نیت صرف اور صرف فاعل کے عمل کے ساتھ ہی متعلق ہوتی ہے، یہ تصور ہی نہیں کر سکتے کہ کسی آدمی نے اپنے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے فعل کی نیت کی، ہاں یہ تصور کر سکتے ہیں کہ اس نے کسی دوسرے آدمی کے عمل کا قصد وارادہ کیا، اس نقطۂ نظر سے قصد بہ نسبت نیت زیادہ عام ہے۔

(۲) قصد صرف اسی فعل کا ہوسکتا ہے جو آدمی کی قدرت میں ہو اور ممکن ہو اور نیت ایسے کام کی بھی ہوتی ہے جس پر وہ قادر ہو اور اس کی بھی جس پر وہ قادر نہیں ہوتا۔ اور اس پر انھوں نے ایک حدیث بطور دلیل پیش فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''یہ دنیا چار قسم کے لوگوں کے لئے ہے: ایک بندہ وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مال اور علم کی دولت دی، وہ اپنے رب سے اس مال کے کمانے اور خرچ کرنے میں ڈرتا ہے اور اس مال کے ذریعہ صلہ رحمی کرتا ہے، اور اس میں سے اللہ کے حقوق کی ادائیگی کا بھی خیال رکھتا ہے، ایسے بندے کا درجہ سب درجوں سے بہتر ہے، اور ایک وہ بندہ ہے جسے اللہ نے علم دیا، لیکن مال و دولت سے اسے محروم رکھا پھر بھی اس کی نیت سچی ہے اور وہ کہتا ہے کہ کاش میرے پاس بھی مال ہوتا تو میں اس شخص کی طرح عمل کرتا، لہٰذا اسے اس کی سچی نیت کی وجہ سے پہلے شخص کی طرح اجر ملے گا۔ اور ایک وہ بندہ ہے جسے اللہ نے مال و دولت سے نوازا؛ لیکن اسے علم سے محروم رکھا، وہ اپنے مال میں غلط روش اختیار کرتا ہے، اس مال کے کمانے میں اور خرچ کرنے میں اپنے رب سے نہیں

ڈرتا ہے، نہ ہی صلہ رحمی کرتا ہے، اور نہ ہی اس مال میں اللہ کے حق کا خیال رکھتا ہے تو ایسے شخص کا درجہ سب درجوں سے بدتر ہے، اور ایک وہ بندہ جیسے اللہ تعالیٰ نے مال و دولت اور علم دونوں سے محروم رکھا، وہ کہتا ہے کہ کاش میرے پاس مال ہوتا تو فلاں کی طرح میں بھی عمل کرتا، یعنی برے کاموں میں مال خرچ کرتا تو اس کی نیت کا وبال اسے ملے گا اور دونوں کا عذاب اور گناہ برابر ہوگا۔ (باب ما جاء مثل الدنیا مثل أربعۃ نفر: جامع الترمذی)

ابن القیمؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یعنی نیت کا تعلق اس کام کے ساتھ بھی ہوتا ہے جس پر آدمی قادر ہو اور اس کام کے ساتھ بھی جس پر وہ قادر نہ ہو، برخلاف قصد و ارادہ کے کہ وہ دونوں ایسے کام سے متعلق نہیں ہو سکتے، جس سے انسان عاجز ہو، خواہ اپنا فعل ہو یا دوسرے کا۔

چنانچہ اس اعتبار سے نیت؛ قصد کے مقابلہ میں زیادہ عام ہوئی۔

مطلب الفرق بين النية والقصد والعزم

(قوله: بالنية) بالتشديد وقد تخفف قهستاني. وهي لغة عزم القلب على الشيء. واصطلاحا كما في التلويح قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل، ودخل فيه المنهيات، فإن المكلف به الفعل الذي هو كف النفس، العزم والقصد والنية اسم للإرادة الحادثة، لكن العزم المتقدم على الفعل والقصد المقترن به والنية المقترن به مع دخوله تحت العلم بالمنوي، وتمامه في البحر. (شامی: ۱/۲۲۲)

مطلب: الفرق بين الطاعت والقربة والعبادة

طاعت، قربت اور عبادت میں فرق

طاعت: لغت میں طاعت کا معنیٰ 'الانقیاد والموافقة' ہے یعنی تسلیم و انقیاد کرنا، تقلید کرنا، فرماں برداری کرنا۔

طاعت کا اصطلاحی معنی: علامہ شامیؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ 'طاعت وہ فعل ہے جس کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے، چاہے وہ فعل نیت پر موقوف ہو یا نہ ہو اور

جس کے لئے یہ فعل کر رہا ہے اس کی معرفت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔

اور کتاب الحج میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: طاعۃ غیر اللہ کی بھی جائز ہے، یعنی کسی کا حکم ماننا۔ جیسا کہ آیت کریمہ **أطيعو الله وأطيعو الرسول وأولى الأمر منكم**۔

قربت: 'ر' کے سکون اور ضمہ دونوں کے ساتھ آتا ہے، جس کا لغوی معنیٰ: '**مايتقرب إلى الله**' ہے یعنی وہ فعل کے جس کے ذریعہ اللہ کا قرب حاصل کیا جائے۔

اور علامہ شامیؒ نے قربت کی اصطلاحی تعریف کتاب الطہارت میں یہ کی ہے کہ 'قربت وہ فعل ہے کہ جس کے کرنے پر کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور جس کا وہ قرب حاصل کر رہا ہے اس ذات کی معرفت رکھتا ہو، اگر چہ وہ فعل نیت پر موقوف نہ ہو۔ اور کتاب الحج میں علامہ شامیؒ نے قربت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ 'قربت وہ فعل ہے کہ جس کے ذریعہ صرف اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کیا جاتا ہے، یا جو کام لوگوں کے لیے کیا جائے مگر مقصود اللہ تعالیٰ کی رضا مندی ہو جیسے مسجد بنانا وغیرہ۔

عبادت: عبادت کے لغوی معنی بندگی، پرستش، پوجا، بطورِ تعظیم معبود کے لئے انکساری واطاعت، خضوع اور تذلل کے ہے۔

اور اصطلاحی تعریف: علامہ شامیؒ نے کتاب الطہارت میں یہ فرمائی ہے کہ 'عبادت وہ فعل ہے جس کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور وہ فعل نیت پر موقوف ہوتا ہے۔'

اور کتاب الحج میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ 'عبادت وہ فعل ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے امر کے ساتھ اس کی تعظیم کا ارادہ کیا جائے۔'

قربت اور عبادت کے مابین (جوڑ) تعلق

قربت اور عبادت کے مابین فرق یہ ہے کہ قربت عبادت سے عام ہے، یعنی

قربت کبھی تو عبادت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی؛ کیونکہ عبادت نیت پر منحصر ہوتی ہے، اور جو قربت عبادت نہ ہو وہ نیت پر منحصر نہیں ہوتی۔

قربت اور طاعت کے مابین فرق

قربت اور طاعت کے مابین فرق یہ ہے کہ قربت طاعت سے خاص ہے کیوں کہ قربت میں جس کا قرب حاصل کیا جا رہا ہے اس کی معرفت ضروری ہے، جب کہ طاعت میں یہ ضروری نہیں۔

طاعت،قربت اور عبادت میں بذریعہ مثال فرق

پانچوں نمازیں، روزہ، زکوۃ، حج میں سے ہر وہ کام جو نیت پر موقوف ہو، وہ قربت، طاعت اور عبادت ہے۔قرآن کی تلاوت، وقف، غلام آزاد کرنا،صدقہ کرنا؛ ان افعال میں سے ہیں جو نیت پر موقوف نہیں ہوتے ،وہ قربت اور طاعت ہیں، عبادت نہیں ہیں۔

اور وہ غور وفکر جو اللہ تعالیٰ کی معرفت تک پہنچائے ،وہ طاعت ہے،قربت اور عبادت نہیں ہے، یہ غور وفکر کرنا قربت اس لئے نہیں ہے کہ جس کی قربت حاصل کی جا رہی ہے اس کی معرفت تو غور وفکر کے بعد حاصل ہوتی ہے،اور نہ ہی غور وفکر کرنا عبادت میں سے ہے، اس لئے کہ عبادت نیت پر موقوف ہوتی ہے اور غور وفکر کے لئے نیت ضروری نہیں۔

مطلب: ألفرق بين الطاعت والقربة والعبادة

أن الطاعة فعل مايثاب عليه توقف على نية أولا، عرف من يفعله لأجله أولا والقربة: فعل مايثاب عليه بعد معرفة من يتقرب إليه به وإن يتوقف على نية۔ و العبادة: مايثاب على فعله ويتوقف على نية۔فنحو الصلوات الخمس والصوم و الزكاة والحج من كل مايتوقف على النية قربة وطاعة وعبادة،وقراءة القرآن والوقف والعتق والصدقة ونحوها مما لايتوقف على نية: قربة وطاعة لاعبادة والنظر

المؤدي إلى معرفة اللّٰه تعالٰى طاعة لاقربة ولاعبادة وإنما لم يكن النظر قربة لعدم المعرفة بالمتقرب إليه لأن المعرفة تحصل بعد و لا عبادة لعدم التوقف على النية۔ (ردالمحتار: ۱/۲۲۲)

قال الإمام اللامشى : العبادة عبارة عن الخضوع والتذلل، وحدها فعل لا يراد به إلا تعظيم اللّٰه تعالٰى بأمره۔ والقربة : مايتقرب به إلى اللّٰه تعالٰى فقط، أو مع الاحسان للناس كبناء الرباط والمسجد۔ والطاعة : مايجوز لغير اللّٰه تعالٰى، وهى موافقة الأمر۔ قال تعالى : أطيعوا اللّٰه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، النساء: ۵۹، ملخصا من ط عن أبى السعود (ردالمحتار: ۱۳/۴)

مطلب سائر بمعنى 'باقي' لا بمعنى 'جميع'

لفظ 'سائر' کی تحقیق

لفظ 'سائر' یہاں باقی کے معنی میں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر 'سائر' کو جمیع کے معنی میں استعمال کیا جائے تو صاحب 'در المختار' نے جو بات لکھی ہے 'و**محلها قبل سائر السنن**' اس کا مطلب غلط ہو جائے گا۔

جیسے اگر ہم 'سائر' کو باقی کے معنی میں یہاں استعمال کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ 'نیت کا مقام بقیہ سنتوں سے قبل ہے'۔ اور اگر جمیع کے معنی میں استعمال کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ 'نیت کا مقام تمام سنتوں سے قبل ہے' اور یہ معنی درست نہیں ہے، کیونکہ 'نیت' کو بھی علامہ حصکفیؒ نے سنت میں سے قرار دیا ہے۔ اب اگر اس کو ہم 'جمیع' کے معنی میں لیں تو نیت جو خود سنت ہے، اس کا محل خود اس سے (نیت) بھی قبل ہو جائے گا، اور یہ درست نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ نے قاموس کے حوالہ سے لکھا ہے کہ 'السائر' کا استعمال 'جمیع' کے معنی میں وہم ہے یا قلیل ہے اور اصل معنی اس کا باقی ہے۔

مطلب سائر بمعنى 'باقي' لا بمعنى 'جميع'

قوله: (قبل سائر السنن) سائر هنا بمعنى باقى لا بمعنى جميع، وإلا لكان

محلها قبل نفسها، وأفاد فی القاموس أن استعماله بالمعنی الثانی وَهْمٌ أو قليل۔ (الرد: ۱/۲۲۵)

تتمہ:

البنایہ شرح ہدایہ میں 'ابومنصوراز ہری' سے منقول ہے کہ: اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ 'سائر' باقی کے معنی میں ہے، جیسا کہ تہذیب اللغۃ میں ہے۔

اور ابن صلاح فرماتے ہیں کہ لفظ 'سائر' کو جمیع کے معنی میں لینا اہل لغت کے نزدیک مردود ہے اور اس کو غلطی قرار دیا گیا ہے، نیز آگے ابن صلاح فرماتے ہیں کہ: جوہری نے 'سائر' کو 'جمیع' کے معنی میں لیا ہے، مگر یہ قابل التفات قول نہیں، کیوں کہ علامہ جوہری ان لوگوں میں سے ہیں کہ جن کا تفرد قبول نہیں کیا جاتا۔

علامہ سروجی کا مسلک بھی 'سائر' بمعنی 'باقی' کا ہے، اور وہ بطور دلیل سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث نقل کرتے ہیں کہ 'جب غیلان بن سلمہ الثقفی رضی اللہ عنہ اسلام لے آئے تو اس وقت ان کے نکاح میں دس بیویاں تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو فرمایا کہ '**اختر منهنَّ أربعًا وفارِق سائرهُن**' تم ان دس میں سے چار کو روک لو اور باقی کو آزاد چھوڑ دو۔ چنانچہ یہاں پر 'سائر' باقی کے معنی میں ہے نہ کہ 'جمیع' کے معنی میں۔ اس لئے کہ 'جمیع' کے معنی میں مانیں تو تناقض ہوگا۔ سروجیؒ کی اس بات سے بھی ابن صلاح کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

ابن صلاح نے سائر کے معنی واشتقاق دونوں کے متعلق جوہری کو غلط قرار دیا ہے۔ جوہری نے 'سائر' کی تفسیر 'جمیع' سے کی ہے جو غلط ہے۔ اور دوسرا یہ کہ 'سائر' کو 'السیر' (اجوف یائی) سے مشتق مانا ہے، جب کہ درست بات یہ ہے کہ 'سائر' کا مشتق منہ 'سئر' مہموز العین کو مانا جائے، نہ کہ معتل العین کو۔

آگے ابن صلاح فرماتے ہیں کہ 'سائر' اس 'سؤر' (مہموز العین) سے مشتق ہے

جو 'بقیۃ' کے معنی میں ہے۔

صاحب بنایہ فرماتے ہیں کہ علامہ جوہری نے 'سائر' کا معنی 'جمیع' قرار دیا ہے اس میں وہ متفرد نہیں ہے، بلکہ أبو منصور جوالیقی نے بھی ان کی تائید اپنی کتاب 'شرح أدب الکاتب'' میں کی ہے۔مزید تفصیل کے لیے بنایہ اورمرقاۃ شرح مشکوۃ ملاحظہ ہو۔

قال أبو منصورالأزهري:وفي تهذيب اللغة التفقوا على أن معنى سائر: الباقي: وقال ابن الصلاح: سائر بمعنى الجميع مردود عند أهل اللغة معدود من غلط ولا، يلتفت الى قول الجوهرى أن سائر بمعنى الجميع فإنه من لا يقبل قوله فيما ينفرد به وقال السروجى وقوله عليه السلام لغيلان الديلمى أسلم على أكثر من أربع اختر منهن أربعاوفارق سائرهن يعنى أن يكون سائر بمعنى الباقى دون الجميع للتناقض، فهذا يؤيد ماذكره ابن الصلاح وحكم على الجوهري بالغلط فى موضعين۔أحدهما: في تفسيره بالجميع، الثانى: في ذكره فى سيروحقه أن يذكرفي باب سئر مهموز العين لافى معتل العين: قال: لأنه من السؤرالذي هو مهموز العين بمعنى البقية، قلناله والجوهري لم ينفردبه وقد وافقه أبو منصور الجواليقي فى 'شرح أدب الكاتب' أنه بمعنى الجميع۔ (البنايه شرح الهدايه: ۱/۳۲۰)

مطلب في دلالة المفهوم

دلالتِ مفہوم کے متعلق مطلب

مفاہیم: مفہوم کی جمع ہے۔ اور مفہوم کا مطلب ہے 'مسکوت عنہ' چیز پر لفظ کی دلالت۔اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) مفہومِ مخالف (۲) مفہومِ موافق۔

(۱) مفہومِ موافق یہ ہے کہ نص کی عبارت میں جس حکم کو بیان کیا گیا ہے، اسی حکم کو اس مسئلہ کیلئے بھی ثابت کرنا، جس سے عبارت میں خاموشی اختیار کی گئی ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے کسی رائے اور اجتہاد کی ضرورت پیش نہ آئے، مثلا باری تعالیٰ کا فرمان (**فلا تقل لهما أف**) (السراء: ۲۳) تم ماں باپ کو اف بھی نہ کہو۔ یہ نص ماں

باپ کو 'اف' کے علاوہ دوسرے تکلیف دہ الفاظ کہنے سے متعلق خاموش ہے، پس دیگر کلمات میں بھی منع کا حکم ثابت کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ جو حکم منطوق کے لیے ہے وہی مسکوت کے لیے بھی ثابت مانا گیا ہے۔ اسی طرح سے ضرب کا حرام ہونا بھی ثابت ہوگیا۔ حنفیہ اس کو دلالۃ النص بھی کہتے ہیں۔

(۲) مفہومِ مخالف یہ ہے کہ قرآن وسنت وغیرہ کی نصوص میں مذکور حکم کے بالکل برخلاف حکم، اس مسئلہ کے لئے ثابت کرنا جس سے یہ نص خاموش ہے، تو یہ مفہوم مخالف ہے۔ جیسے: **فی الإبل السائمه زكاة**، (باہر چرنے والے جانوروں میں زکوۃ فرض ہے۔) کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ زکوۃ ان جانوروں پر فرض نہیں، جن کو گھر میں رکھ کر چارہ کھلایا جائے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ مفہوم مخالف کی چند قسمیں ہیں: مفہوم الصفۃ، مفہوم الشرط، مفہوم الغایۃ، مفہوم العدد، مفہوم اللقب۔ اور مفہومِ لقب کے علاہ مفہوم مخالف کی یہ تمام قسمیں شوافع کے نزدیک معتبر ہے۔ اور تحریر میں ہے کہ احناف کے یہاں فقط کلام شارع میں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوتا۔

مطلب في دلالة المفهوم

والمفاهيم: جمع مفهوم، وهو دلالة اللفظ على شيء مسكوت عنه. وهو قسمان: مفهوم الموافقة، وهو أن يكون المسكوت عنه: أي غير المذكور موافقا للمنطوق: أي المذكور في الحكم؛ كدلالة النهي عن التأفيف على حرمة الضرب، وهذا يسمى عندنا دلالة النص، وهو معتبر اتفاقا. ومفهوم المخالفة بخلافه، وهو أقسام: مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد واللقب، وهو معتبر عند الشافعي إلا مفهوم اللقب. قال في التحرير: والحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارح فقط. اهـ. فأفاد أنه في الروايات ونحوها معتبر بأقسامه حتى مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد، كقولك: صلاة الجمعة على الرجال الأحرار، فيفهم منه عدم وجوبها على النساء والعبيد. (شامی: ۱/۲۲۹)

بغرض بصیرت مفہوم کی مذکورہ اقسام مع امثلہ و تفصیل 'اصول الافتاء و آدابہ' کے حوالے یہاں ذکر کر رہے ہیں۔

مفہوم مخالف کی کئی اقسام ہیں:

(۱) مفہوم الصفۃ: جس پر وہ لفظ دلالت کرے جو کسی موصوف کی صفت بن رہا ہو، جیسے ہمارے اس قول 'فی الابل السائمۃ زکاۃ' میں 'السائمۃ'۔ یعنی جب یہ صفت نہ ہوگی تو حکم بھی نہ ہوگا۔

(۲) مفہوم الشرط: جو یہ بات بتائے کہ جب شرط نہ پائی جائے تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **وإن كن أولت حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن** (الطلاق:٦) ترجمہ: اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان کو اس وقت تک نفقہ دیتے رہو جب تک وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں۔ اس آیت کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ وہ مطلقہ بائنہ، جو حاملہ نہ ہو اس کیلئے نفقہ دینا شوہر پر لازم نہیں ہے۔

(۳) مفہوم الغایۃ: جو یہ بتائے کہ ذکر کردہ حکم بس اس غایت تک کیلئے ہے اور غایت کے بعد یہ حکم نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وأرجلكم إلى الكعبين** (المائدہ:٦) اور اپنے پاؤں بھی ٹخنوں تک دھولیا کرو۔ اس کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ ٹخنوں سے اوپر دھونا فرض نہیں ہے۔

(۴) مفہوم العدد: جو یہ بتائے کہ ذکر کردہ مسئلہ کا حکم صرف اس عدد کیلئے ہے، جو الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور اس عدد کے بعد اس حکم کی نقیض ثابت ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **فاجلدوهم ثمنين جلدة** (النور:۴) ترجمہ: اسکو اسّی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اسی سے زائد کوڑے نہ لگائے جائیں۔

(۵) مفہوم اللقب: جو یہ بتائے کہ ذکر کردہ مسئلہ کا حکم صرف اسی اسم جامد کیلئے

ہے، جو عبارت میں مذکور ہے اور اس مذکورہ اسم جامد کے علاوہ کے لئے اس حکم کی نقیض ثابت ہوگی، جیسے ہم یہ کہیں **فی الغنم زکوۃ** (بکریوں میں زکوۃ فرض ہے)۔ اس کا مفہومِ مخالف یہ بنا کہ بکریوں یعنی 'غنم' کے علاوہ میں زکوۃ نہیں ہے۔

مفاہیم میں سے 'مفہومِ موافقت' تو بالاتفاق قرآن مجید، احادیث مبارکہ اور کتبِ فقہ سب میں معتبر ہے۔ اور مفہومِ مخالف کے قرآن وسنت میں معتبر ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ حضرات شوافع آخری قسم 'مفہوم لقب' کے علاوہ باقی تمام اقسام کو قرآن وسنت کی عبارات میں بھی معتبر مانتے ہیں۔ جب کہ حنفیہ کے ہاں یہ مفہومِ مخالف اس معنی میں غیر معتبر ہیں کہ قرآن وحدیث کی نصوص، عبارت میں ذکر کردہ حکم کے علاوہ کے لئے اصل حکم کی نقیض کو ثابت نہیں کرتیں۔ لہٰذا ایسا مفہوم 'مسکوت عنہ' کے درجہ میں ہوتا ہے کہ عبارت نص اس سے خاموش ہے۔

پھر اگر کوئی دلیل اس پر آجائے کہ اس کا حکم اصل ذکر کردہ مسئلہ کے حکم والا ہی ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی دلیل اس پر آجائے کہ اس کا حکم اصل ذکر کردہ مسئلہ کے حکم کے برخلاف ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ 'مسکوت' کا حکم اپنی اصل پر باقی رہتا ہے، پس اگر مسکوت کا اصلی حکم پہلے سے ہی منطوق کے برخلاف ہو تو مسکوت کا حکم، منطوق کے خلاف برقرار رہے گا۔ مگر یہ اس لئے نہیں کہ حنفیہ کے ہاں مفہومِ مخالف معتبر ہے، بلکہ اس لیے کہ مسکوت مسئلہ اپنی اصل پر باقی ہے۔ اس کی مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول یہ حدیث ہے:

لا یحل لامرأۃ تؤمن باللّٰہ والیوم الآخر، تُحِدَّ علی میت فوق ثلاث إلا علی زوج أربع أشھر وعشرا۔

ترجمہ: کسی عورت کے لئے جو اللہ اور آخرت کے دن پر یقین رکھتی ہو، یہ حلال

نہیں کہ وہ کسی مرنے والے پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے، سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار ماہ دس دن سوگ منائے گی۔

اب شوہر پر سوگ کا حکم حدیث پاک میں صرف مسلمان خاتون کے لئے ہے۔ اسی لیے حنفیہ کے ہاں نابالغہ بچی اور ذمیہ خاتون پر یہ سوگ واجب نہیں ہے۔ برخلاف شوافع کے کہ وہ اسے لازم سمجھتے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ کو یہاں یہ گمان ہوا کہ حنفیہ کا اس حدیث سے استدلال تو ان کے اپنے اصول کے خلاف استدلال ہے، کہ حنفیہ مفہومِ مخالف کو غیر معتبر کہتے ہیں اور اس حدیث میں اسی سے استدلال کررہے ہیں۔

جب کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ مفہومِ مخالف سے استدلال نہیں ہے، بلکہ اس حدیث میں حکم صرف مسلمان خاتون کے لئے ہی بیان کیا گیا ہے۔ رہی نابالغہ بچی اور ذمیہ خاتون تو حدیث ان کے بارے میں خاموش ہے، لہٰذا وہ اپنی اصل پر باقی رہیں گی، جو سوگ کا واجب نہ ہونا ہے؛ کیونکہ سوگ کے وجوب کے لئے تو دلیل چاہیے اور وہ ان دونوں کے حق میں موجود نہیں ہے۔

مفہومِ مخالف کتبِ فقہ میں

رہی بات کتبِ فقہ کی تو ان میں حنفیہ کے ہاں مفہومِ مخالف معتبر ہے، اسی طرح لوگوں کے درمیان عام معاملات میں بھی اس کا اعتبار ہے۔ نصوصِ شرعیت یعنی قرآن وسنت اور فقہی کتب کی عبارتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ نصوص قرآن و سنت تو انتہائی بلیغ اور پرحکمت عبارات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان میں کبھی کوئی لفظ تاکید، توبیخ وتشنیع یا وعظ ونصیحت کے لئے بھی ذکر کردیا جاتا ہے اور وہ اپنے سے پہلے حکم کے لئے بطور قید کے نہیں ہوتا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ولا تشتروا بأیتی ثمنا قلیلا** (البقرۃ:۴۱)۔ ترجمہ: اور تم میری آیات کو معمولی سی قیمت لے کر نہ بیچو۔

یہاں 'قلیل' کے لفظ کا اضافہ اس کام کی برائی کے اظہار کے لئے ہے اور اس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اللہ تعالیٰ کے احکامات کو زیادہ قیمت کے بدلے بیچنا جائز ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **لا تأكلوا الربا أضعافا مضعفة** (آل عمران: ۱۳۰)۔ترجمہ: کئی گنا بڑھا چڑھا کر سود مت کھاؤ۔

اس آیت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر 'ربا' اصل رقم سے دوگنا نہ ہو تو وہ جائز ہے۔ ہاں! کتبِ فقہ کا تو مقصد ہی احکام کو قانونی طریقہ پر مدون کرنا ہوتا ہے اور ان کتب میں تاکید و تشنیع وغیرہ نہیں ہوتی، لہٰذا ان کتب میں مفہومِ مخالف کا اعتبار کیا جانا ضروری ہے اور جو حکم اس مفہومِ مخالف سے ثابت ہوگا، اسے لیا جائے گا۔ البتہ اگر یہ مفہومِ مخالف کسی دوسری عبارت میں واضح طور پر ذکر کردہ حکم کے خلاف ہو تو پھر اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔(اصول الافتاء وآدابہ، عربی: ۱۹۷-۱۹۸ / اردو: ۲۲۳-۲۲۵)

مطلب في منافع السواك

مطلب: مسواک کے فوائد کے بیان میں

تنویر مع الدر میں وضوء میں مسواک کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور علامہ حصکفیؒ نے مسواک کرنے کے دو فائدے بھی ذکر کئے ہیں:

(۱) مسواک کرنا موت کے علاوہ ہر مرض کے لئے شفا ہے۔

(۲) موت کے وقت شہادت کو یاد دلانے والا ہے۔

اسی کے تحت علامہ شامیؒ نے مسواک کے مزید فوائد بیان کرتے ہوئے مطلب قائم کیا ہے: **مطلب في منافع السواك**۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'الشرنبلالیہ' میں 'الفارضی' کے حاشیہ صحیح البخاری کے حوالے سے منقول ہے کہ: مسواک کرنے کے کچھ فائدے یہ ہیں: (۱) بڑھاپا دیر

سے آتا ہے۔(۲) نظر کو تیز کرتا ہے۔(۳) موت کے علاوہ ہر مرض کے لئے شفا ہے۔
(۴) پل صراط پر سے جلدی گزرنے کا موجب ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح المنیہ اور اس کے علاوہ میں بھی کچھ منافع ہیں، جو حسب ذیل ہیں :(۱) منہ کو صاف کرتا ہے ۔(۲) رب تعالیٰ کی رضا کا باعث ہے۔ (۳) ملائکہ کے لئے فرحت کا موجب ہے ۔(۴) نظر کو تیز کرتا ہے۔ (۵) دانتوں کی بدبو اور زردی کو دور کرتا ہے۔ (۶) دانتوں کو سفید کرتا ہے۔ (۷) مسوڑوں کو مضبوط کرتا ہے۔ (۸) کھانے کو ہضم کرتا ہے۔ (۹) بلغم کو ختم کرتا ہے ۔ (۱۰) نماز میں ثواب کوئی گنا کرتا ہے۔(۱۱) قرآن پڑھنے کے راستہ کو پاک کرتا ہے (۱۲) فصاحت میں اضافہ کرتا ہے۔(۱۳) معدہ کو تقویت دیتا ہے۔(۱۴) شیطان کو رنجیدہ کرتا ہے۔ (۱۵) نیکیوں میں اضافہ کرتا ہے۔ (۱۶) صفراء ختم کرتا ہے۔ (۱۷) سر کی رگوں کو سکون دیتا ہے۔(۱۸) دانتوں کا درد دور کرتا ہے۔(۱۹) منہ کی بدبو دور کرتا ہے۔(۲۰) روح کے نکلنے میں آسانی کرتا ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب النہر الفائق فرماتے ہیں کہ 'مسواک کرنے کے فوائد تیس سے زائد تک پہنچتے ہیں اور مسواک کرنے کا کم از کم نفع 'اذیت دور کرنا ہے' اور اس کا اعلیٰ فائدہ 'موت کے وقت شہادت کی یاد دلانا ہے'۔

مطلب في منافع السواك

ومن منافعه: أنه شفاء لمادون الموت، ومذكر للشهادة۔ قوله: (ومن منافعه الخ) في الشرنبلالية عن حاشية صحيح البخاري للفارضي: أن منها أنه يبطئ بالشيب، يحدّ البصر، وأحسنها أنه شفاء لمادون الموت، وأنه يسرع في المشي على الصراط اهـ۔ ومنها مافي شرح المنية وغيره: أنه مطهرة للفم، ومرضاة للرب، ومفرحة للملائكة، ومجلاة للبصر، ويذهب البخروالحفر، ويبيض الأسنان، ويشدّ اللثة، ويهضم الطعام؛ ويقطع البلغم، ويضاعف الصلاة، ويطهرطريق القرآن، ويزيد

في الفصاحة، ويقوّي المعدة، ويسخط الشيطان، ويزيد في الحسنات، ويقطع المرة، ويسكن عروق الرأس ووجع الأسنان، ويطيب النكهة، ويسهل خروج الروح۔ قال في النهر: ومنافعه وصلت إلى نيف وثلاثين منفعة، أدناها إماطة الأذى، وأعلاها تذكير الشهادة عند الموت، رزقنا الله ذلک بمنه وكرمه۔ (شامی: ۲۳۵، ۲۳۶)

حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں اس کے علاوہ کچھ مزید فوائد کا ذکر ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) مسواک پر مداومت وسعت رزق کا باعث ہے۔ (۲) اسبابِ رزق آسان کرتا ہے ۔ (۳) سر درد دور کرتا ہے۔ (۴) غنی کا سبب ہے (۵) یادداشت بڑھاتا ہے۔ (۶) عقل کی زیادتی کا باعث ہے۔ (۷) دل کو صاف رکھتا ہے (۸) چہرے کے منور ہوجانے کی وجہ سے فرشتے مصافحہ کرتے ہیں۔ (۹) جب وہ نماز کو جاتا ہے تو فرشتے اس کے ساتھ چلتے ہیں۔ (۱۰) مسجد کی طرف جاتے وقت حاملین عرش فرشتے اس کے لئے استغفار کرتے ہیں ۔(۱۱) مسواک کرنے والے کو انبیاء و پیغمبر علیہم السلام کی دعاء و استغفار ملتے ہیں (۱۲) ذہن کو صاف رکھتا ہے۔ (۱۳) کثرت اولاد و مال کا باعث ہے۔ (۱۴) پل صرات پر بجلی کی طرح گزارنے کا باعث ہے۔ (۱۵) نامۂ اعمال داہنے ہاتھ میں دلانے کا باعث بنتا ہے ۔(۱۶) جسم کو عبادت الٰہی پر ابھارتا ہے (۱۷) جسم کی گرمی دور کرتا ہے (۱۸) بدن کے درد کو دور کرتا ہے۔ (۱۹) پیٹھ کو مضبوط کرتا ہے ۔(۲۰) قبر میں کشادگی کا باعث ہے ۔(۲۱) قبر میں انس کا باعث ہے۔(۲۲) مسواک کرنے والے کے لئے جنت کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں ۔(۲۳) فرشتے ان کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ لوگ انبیاء علیہم السلام کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں ۔(۲۴) اس پر جہنم کا دروازہ بند کردیا جاتا ہے۔(۲۵) دنیا سے وہ پاک صاف ہوکر جاتا ہے ۔(۲۶) فرشتے موت

کے وقت اس کے پاس اس طرح آتے ہیں جس طرح اولیاء کرام کے پاس آتے ہیں، اور بعض عبارات میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی طرح آتے ہیں۔ (۲۷) اس وقت تک دنیا سے اس کی روح نہیں نکلتی جب تک کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حوض مبارک سے رحیق مختوم کا گھونٹ نہیں پی لیتا۔ (۲۸) بغل کی بدبو ختم کرتا ہے (۲۹) جنت کے درجات بلند کرتا ہے۔ (۳۰) سنت کا ثواب ملتا ہے۔ (۳۱) ذہن کو تیز کرتا ہے۔ (۳۲) ضرورتوں کو پورا کرنے میں مددگار بنتا ہے۔ (۳۳) مسواک کرنے والے کو اس دن مسواک نہ کرنے والے تمام لوگوں کے برابر ثواب ملتا ہے۔

یہ تمام فوائد جو ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے بعض مرفوع ہے اور بعض موقوف جن کی سند میں کلام ہے۔

فإن فيه رضا الرحمن وتضاعف صلاته إلى تسعة وتسعين ضعفا أو إلى أربعمائة ضعف وإدامته تورث السعة والغنى وتيسير الرزق ويطيب الفم ويشد اللثة ويسكن الصداع وعروق الرأس حتى لا يضرب عرق ساكن ولا يسكن عرق جاذب ويذهب وجع الرأس والبلغم ويقوي الأسنان ويجلو البصر ويصحح المعدة ويقوي البدن ويزيد الرجل فصاحة وحفظا وعقلا ويطهر القلب ويزيد في الحسنات ويفرح الملائكة وتصافحه لنور وجهه وتشيعه إذا خرج إلى الصلاة وتستغفر حملة العرش لفاعله إذا خرج من المسجد وتستغفر له الأنبياء والرسل والسواك مسخطة للشيطان مطردة له مصفاة للذهن مهضمة للطعام مكثرة للولد ويجيز على الصراط كالبرق الخاطف ويبطىء الشيب ويعطي الكتاب باليمين ويقوي البدن على طاعة الله عز وجل ويذهب الحرارة من الجسد ويذهب الوجع ويقوي الظهر ويذكر الشهادة ويسرع النزع ويبيض الأسنان ويطيب النكهة ويصفي الخلق ويجلو اللسان ويذكي الفطنة ويقطع الرطوبة ويحد البصر ويضاعف الأجر وينمي المال والأولاد ويعين على قضاء الحوائج ويوسع عليه في قبره ويؤنسه في لحده ويكتب له أجرا من لم يستك في يومه ويفتح له أبواب الجنة وتقول له الملائكة هذا مقتد بالأنبياء يقفو آثارهم ويلتمس هديهم في كل يوم ويغلق عنه أبواب جهنم ولا يخرج من الدنيا إلا وهو

طاهر مطهر ولا يأتيه ملك الموت عند قبض روحه إلا في الصورة التي يأتي فيها الأولياء وفي بعض العبارات الأنبياء ولا يخرج من الدنيا حتى يسقي شربة من حوض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو الرحيق المختوم وأعلى هذه أنه مطهرة للفم مرضاة للرب قال بعضهم هذه الفضائل كلها مروية بعضها مرفوع وبعضها موقوف وإن كان في إسنادها مقال فينبغي العمل بها (مراقي الفلاح: ٦٩)

مطلب في الوضوء على الوضوء

ایک وضوء مکمل کرنے کے بعد دوسرا وضوء کرنے کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے وضوء کی سنتِ تثلیث کے ضمن میں وضوء علی الوضوء کا مسئلہ ذکر کیا ہے۔ اس کی وضاحت اور تفصیلی احکام بیان کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے ایک مطلب قائم کیا ہے: **مطلب فی الوضوء علی الوضوء۔**

پوری بحث پر نظر کرنے کے بعد واضح ہوتا ہے کہ وضوء علی الوضوء کی تین صورتوں کے احکام یہاں ذکر کئے گئے ہیں:

(۱) وضوء ختم ہونے سے پہلے اعضائے وضوء کو مکرر دھونا۔

(۲) وضوء مکمل کرنے کے بعد اسی مجلس میں دوسری مرتبہ وضوء کرنا۔

(۳) ایک وضوء کے بعد کوئی عبادت مقصودہ ادا کر کے یا تبدیل مجلس کے بعد دوسرا وضوء کرنا۔

---

(۱) وضوء ختم ہونے سے پہلے اعضاءِ وضوء کو مکرر دھونا۔

اس بارے میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تاتارخانیہ میں ناطفی کے حوالے سے مذکور ہے کہ اعضائے وضوء کو تین مرتبہ سے زائد دھونا بدعت ہے۔

(۲) وضوء مکمل کرنے کے بعد اسی مجلس میں دوسری مرتبہ وضوء کرنا۔

اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تاتارخانیہ میں ناطفی کے حوالے سے

مذکور ہے کہ: ایک وضوء سے فراغت کے بعد دوسرا وضوء کرنا بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔

لیکن صاحب بحر نے 'اتفاق' کے دعوی پر اعتراض کیا ہے، اور سراج کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایک وضوء مکمل کرنے کے بعد دوسرا وضوء کرنا ایک ہی مجلس میں مکروہ ہے۔ اس پر صاحب نہر صاحب سراج کی عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب سراج کا مقصد ایک مرتبہ وضوء مکمل کرنے کے بعد ایک ہی مجلس میں دوسری مرتبہ وضوء کرنے کو مکروہ کہنا نہیں ہے، کیونکہ صاحب سراج 'مرارا' کا لفظ لائے ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر دو سے زائد مرتبہ ایک ہی مجلس میں وضوء کرے تو مکروہ ہے، ایک وضوء کو مکمل کرنے کے بعد دوسری مرتبہ وضوء کرے تو یہ مکروہ نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایک ہی مجلس میں دوسری بار وضوء کرنا مکروہ نہیں، مگر دو سے زیادہ مرتبہ اعادہ کرنا مکروہ ہے۔

اس موقع پر علامہ شامیؒ نے شرح منیہ کبیر سے اعتراض نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وضوء عبادتِ غیر مقصودہ ہے اور جب تک اس سے کوئی دوسری عبادت مقصودہ -مثلاً نماز، سجدۂ تلاوت، مس مصحف وغیرہ- ادا نہ کرلی جائے اس کا اعادہ اسراف ہوگا اور مکروہ ہوگا، اس کی تائید میں ایک مسئلہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ نفسِ سجدہ نماز کے بغیر عبادتِ مقصودہ نہیں، اس لئے فقط سجدہ کرنا مکروہ ہے، معلوم ہوا وضوء کا اعادہ کرنا بھی عبادت نہیں سمجھا جائے گا؛ بلکہ بہ سبب اسراف مکروہ ہوگا پھر اس کی تائید میں علامہ شامیؒ ابن عماد کی عبارۃ پیش کی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب 'ہدیۃ' میں تحریر فرمائی ہے کہ: ''شرح مصابیح میں ہے کہ وضوء علی الوضوء اسی صورت میں مستحب ہے جب کہ پہلے وضوء سے نماز پڑھ چکا ہو، اور یہی شرح الشرعۃ اور قنیہ میں مذکور ہے۔'' اور اسی طرح مناوی نے سیوطی کی جامع الصغیر کی شرح میں حدیث **من توضأ علی طهر کتب له**

عشر حسنات کی وضاحت میں لکھا ہے کہ: 'طہر' سے مراد وہ وضوء ہے جس سے کوئی فرض یا نفل نماز ادا کی جا چکی ہو، جیسا کہ اس حدیث کے راوی ابن عمر کے عمل سے واضح ہوتا ہے، پس جس نے پہلے وضوء سے نماز نہ پڑھی ہوا سکے لیے تجدید سنت نہیں۔

خلاصہ: اب بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایک مرتبہ وضوء کے بعد جب تک اس سے کوئی عبادت مقصودہ ادا نہ کر لی جائے، دوسری مرتبہ وضوء کرنا مکروہ ہوگا، چاہے مجلس تبدیل ہوئی ہو یا نہیں۔

علامہ شامیؒ کی رائے یہ ہے کہ علامہ عبدالغنی النابلسی نے اس حدیث کی تفصیل میں لکھا ہے کہ جب حدیث میں مطلقاً اس کی فضیلت وارد ہوئی ہے تو ایک وضوء مکمل کرنے کے بعد دوسرا وضوء کرنا درست ہوگا، چاہے نماز یا تبدل مجلس یا کوئی بھی عبادت مقصودہ کے ذریعہ فصل نہ ہوا ہو، البتہ اگر دو سے زائد تین یا چار مرتبہ وضوء کرنا چاہے تو اس کا استحباب مشروط بالفصل ہے، ورنہ وہ اسراف ہے۔

(۳) ایک وضوء کے بعد کوئی عبادت مقصودہ ادا کر کے یا تبدیل مجلس کے بعد دوسری مرتبہ وضوء کرنا بالاتفاق مستحب ہے۔

مطلب في الوضوء على الوضوء

(قوله: أو لقصد الوضوء على الوضوء) أي بعد الفراغ من الأول بحر. وفي التتارخانية عن الناطفي: لو زاد على الثلاث فهو بدعة، وهذا إذا لم يفرغ من الوضوء؛ أما إذا فرغ ثم استأنف الوضوء فلا يكره بالاتفاق اهـ ومثله في الخلاصة.

وعارض في البحر دعوى الاتفاق بما في السراج من أنه مكروه في مجلس واحد: وأجاب في النهر بأن ما مر فيما إذا أعاده مرة واحدة، وما في السراج فيما إذا كرره مرارا، ولفظه في السراج: لو تكرر الوضوء في مجلس واحد مرارا لم يستحب، بل يكره لما فيه من الإسراف فتدبر اهـ.

قلت: لكن يرد ما في شرح المنية الكبير حيث قال: وفيه إشكال لإطباقهم على أن الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فإذا لم يؤد به عمل مما هو المقصود من شرعيته

كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف ينبغي أن لا يشرع تكراره قربة؛ لكونه غير مقصود لذاته فيكون إسرافا محضا، وقد قالوا في السجدة لما لم تكن مقصودة: لم يشرع التقرب بها مستقلة وكانت مكروهة، وهذا أولى. اهـ.

أقول: ويؤيده ما قاله ابن العماد في هديته. قال في شرح المصابيح: وإنما يستحب الوضوء إذا صلى بالوضوء الأول صلاة، كذا في الشرعة والقنية. اهـ. وكذا ما قاله المناوي في شرح الجامع الصغير للسيوطي عند حديث: من توضأ على طهر كتب له عشر حسنات، من أن المراد بالطهر الوضوء الذي صلى به فرضا أو نفلا كما بينه فعل راوي الخبر وهو ابن عمر، فمن لم يصل به شيئا لا يسن له تجديده. اهـ. ومقتضى هذا كراهته، وإن تبدل المجلس ما لم يؤد به صلاة أو نحوها لكن ذكر سيدي عبد الغني النابلسي أن المفهوم من إطلاق الحديث مشروعيته ولو بلا فصل بصلاة أو مجلس آخر، ولا إسراف فيما هو مشروع، أما لو كرره ثالثا أو رابعا فيشترط لمشروعيته الفصل بما ذكر، وإلا كان إسرافا محضا اهـ فتأمل. (شامی: ۱/۲۴۰-۲۴۱)

مطلب كلمة لا بأس قد تستعمل في المندوب

کلمۂ 'لا بأس' کبھی مندوب کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے 'وضوء علی الوضوء' کو مندوبات میں سے قرار دیا ہے، اور درج ذیل عبارت ذکر کی ہے 'ولو زاد لطمانينة القلب لقصدالوضوء على الوضوء لا بأس به '۔اس عبارت میں مذکور لفظ 'لا بأس بہ' پر علامہ شامیؒ نے ایک مطلب قائم کیا ہے کہ:'كلمة لا بأس قد تستعمل في المندوب '

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ 'لا بأس' اگرچہ غالب طور پر ان امور میں استعمال ہوتا ہے جس کا ترک کرنا اولی ہو، لیکن کبھی مندوب کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب بحر نے 'البحر الرائق' میں باب الجہاد والجنائز میں اس کی تصریح کی ہے۔

کتاب الجنائز کی عبارت اس طرح ہے:

ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للأموات إن كانوا مؤمنين من غير وطء القبور

لقوله صلى الله عليه وآله وسلم "إنی کنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها" ولعمل الأمة من لدن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلی یومناهذا۔ وصرح فی المجتبی، بأنها مندوبة۔ (۲۴۲/۲)

کتاب الجہاد کی عبارت اس طرح ہے:

وللإمام أن ينفل بقوله من قتل قتيلا فله سلبه وبقوله للسرية جعلت لكم الربع بعد الخمس) أي بعد مادفع الخمس للفقراء لأن التحريض مندوب إليه قال الله تعالی: یاأیها النبي حرض المؤمنین علی القتال۔ (الأنفال: ۶۵) وهذا نوع تحريض فلوقال المصنف ويستحب للإمام لكان أولی: وقول من قال لا بأس للإمام لايخالفه لأنها تستعمل في المندوب أيضًا كما تقدم فی الجنائز، فلم تكن مضطردة لماتركه أولی۔ (البحرالرائق: ۱۵۵/۵)

مطلب كلمة لا بأس قد تستعمل في المندوب

(قوله: لا بأس به) لأنه نور علی نور وقد أمر بترك مايريبه إلی ما لا يريبه معراج، وفي هذا التعليل لف ونشر مشوش، وفيه إشارة إلی أن ذلك مندوب، فكلمة لا بأس وإن كان الغالب استعمالها فيما تركه أولی، لكنها قد تستعمل في المندوب كما صرح به في البحر من الجنائز والجهاد، فافهم. (شامی: ۲۴۱/۱)

مطلب قد يطلق الجائز علی ما يمتنع شرعا فيشمل المكروه

<u>لفظ 'جائز' کبھی شرعاً غیر ممنوع کام بشمول مکروہِ تنزیہی پر بھی بولا جاتا ہے۔</u>

لفظ 'جائز' کبھی شرعاً غیر ممنوع کام پر بھی بولا جاتا ہے۔اور اس اعتبار سے وہ مکروہِ تنزیہی کو بھی شامل ہے۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: کبھی جائز کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس کے عموم میں مکروہ کو بھی شامل کرلیا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: 'اصولِ ابن حاجب' میں ہے کہ: کبھی جائز کا لفظ بول کر ایسے تمام افعال مرد الیے جاتے ہیں جو شرعاً ممنوع نہ ہو، یعنی مباح، مکروہ، مندوب اور واجب؛ سب کو یہ لفظ شامل ہوتا ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد مکروہ تنزیہی

ہے، کیونکہ مکروہِ تحریمی شرعاً ممتنع ہوتا ہے اور ہر حال میں اس کا ارتکاب ممنوع ہوتا ہے۔

مطلب قد يطلق الجائز على مايمتنع شرعا فيشمل المكروه

وقد يقال: أطلق الجائز وأرادبه مايعمّ المكروه۔ ففي الحلية عن أصول ابن الحاجب أنه قد يطلق ويراد به مالا يمتنع شرعًا، وهو يشمل المباح والمكروه والمندوب والواجب، لكن الظاهر أن المراد المكروه تنزيهًا، لأن المكروه تحريمًا ممتنع شرعًا منعًا لازماً۔ (شامی: ۱/۲۴۲)

مطلب في تصريف قولهم معزيًا

لفظ معزیا کی صرفی تحقیق

وضوء علی الوضوء پر بحث کے ضمن میں علامہ حصکفیؒ نے لکھا ہے کہ: **بل فی القهستانی معزیاللجواهر: الإسراف فی الماء الجاری جائز لأنه غیر مضیع**، اس عبارت میں لفظ 'معزیا' آیا ہے، اس کی صرفی تحقیق پیش فرماتے ہوئے علامہ شامیؒ نے ایک مطلب قائم کیا ہے **مطلب في تصريف قولهم معزيًا**۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ **معزیا** معتل واوی **عزوته** اور معتل یائی **عزيته** دونوں سے مشتق ہوسکتا ہے۔ جس کا لغوی معنی 'منسوب کرنا' ہے۔

چنانچہ لفظ 'معزیا' معتل یائی سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کی اصل 'مَعْزُوْيٌ' ہے۔ 'واؤ' کو 'یا' سے بدل دیا گیا، پھر 'یا' کا 'یا' میں ادغام کردیا گیا، اور یاء کی مناسبت سے ماقبل کو کسرہ دے دیا گیا۔ اور اگر اس کو معتل واوی سے مشتق مانیں تو اس کی اصل **مَعْزُوٌّ** ہوگی، **مَغْزُوٌّ** کے وزن پر؛ لیکن اس میں دونوں 'واؤ' کو 'یا' سے بدل دیا جائے گا اور 'یا' کی مناسبت سے ماقبل میں کسرہ دے دیا جائے گا۔ اور معتل الواو ہونے کی صورت میں دونوں واو کو یاء سے بدلنا بھی قواعد کے خلاف نہیں بلکہ قواعد کے مطابق اور فصاحت عرب کے معیار پر ہے۔ علامہ تفتازانی نے 'شرح التصریف' میں اس کی

وضاحت فرمائی ہے۔

مطلب في تصريف قولهم معزيا

قوله: (معزيا) يقال عزوته وعزيته لغة: إذا نسبته، صحاح، فهو اسم مفعول من اليائى اللام أصله معزوي فقلبت الواو ياء ثم أدغمت، ويجوز أخذه من الواو أيضا، فإن القياس فيه معزوٌّ مثل مغزُوٌّ، لكنه قد تقلب الواوان فيه ياءين وهو فصيح كما نص عليه التفتازانى في شرح التصريف۔ (الرد: ۲۴۲/۱)

مطلب: لافرق بين المندوب والمستحب والنفل والتطوع

مندوب، مستحب، نفل اور تطوع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ مختار قول کے مطابق (احکام) کے اعتبار سے مندوب، مستحب، نفل اور تطوع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ فقہاء اصولین نے نسبت کے اعتبار سے ان میں فرق بیان کیا ہے؛ جیسا کہ حاشیۂ نوح آفندی علی الدرر میں کہ: کسی فعل کو کبھی مستحب کہا جاتا ہے، کیونکہ شارع علیہ السلام اس کو پسند فرماتے تھے اور اس کو ترجیح دیتے تھے۔ اور کبھی مندوب کہا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا ثواب اور فضیلت بیان فرمائی مندوب 'ندب المیت' سے ہے یعنی میت کے محاسن (اچھے کام) کو شمار کرنا۔ اور کبھی نفل کہا جاتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ فرض اور واجب پر زائد ہوتا ہے، اور وہ زیادتیٔ ثواب کا سبب ہے۔ اور اس اعتبار سے اس کو تطوع کہتے ہیں کہ اس کا فاعل کسی حکم کے بغیر از خود تبرعاً اس کو انجام دیتا ہے۔ یہ سب تفصیل علامہ شامیؒ نے شیخ اسماعیل بن عبد الغنی نابلسی کی کتاب 'الاحکام، شرح درر الحکام فی شرغ غرر الاحکام' سے نقل فرمائی ہے۔

سابق میں مطلب فی السنۃ میں گزر چکا ہے کہ نفل اور مندوب میں فرق یہ ہے کہ جس فعل کے متعلق کوئی خاص دلیلِ ندب وارد ہو تو وہ مندوب ہے، اور جس فعل کے

متعلق دلیل خاص یا عام وارد ہو تو وہ نفل ہے، یعنی نفل عام ہے اور مندوب خاص۔ اور کبھی تطوع کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا کرنے والا اس فعل کو از خود آمادگی کے ساتھ انجام دیتا ہے شارع کی طرف سے اس کام کو کرنے کا ضروری حکم نہیں ہوتا۔

اور کبھی مستحب کا اطلاق سنت پر بھی ہوتا ہے (جس کی وضاحت آگے **مطلب في السنة وتعريفها** میں گزر چکی ہے)۔ اور علامہ قہستانی نے صراحت کی ہے کہ یہ (مندوب و مستحب) سنن زوائد سے کم تر ہے۔ اور امداد الفتاح میں ہے: اس کا حکم یہ ہے کہ کرنے پر ثواب ملتا ہے اور ترک پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔

مطلب: لا فرق بين المندوب والمستحب والنفل والتطوع

قوله: (ويسمى مندوبا وأدبا) زاد غيره: ونفلا وتطوعا، وقد جرى على ما عليه الأصوليون وهو المختار من عدم الفرق بين المستحب والمندوب والأدب كما في حاشية نوح أفندي على الدرر، فيسمي مستحبا من حيث إن الشارع يحبه ويؤثره، ومندوبا من حيث إنه بيّن ثوابه وفضيلته، من ندب الميت: وهو تعديد محاسنه، ونفلا من حيث إنه زائد على الفرض والواجب ويزيد به الثواب، وتطوعا من حيث إن فاعله يفعله تبرعا من غير أن يؤمر به حتما، من شرح الشيخ إسماعيل على البرجندي، وقد يطلق عليه اسم السنة وصرح القهستاني بأنه دون سنن الزوائد، قال في الإمداد: وحكمه الثواب على الفعل وعدم اللوم على الترك۔ (الرد: ۱/۲۴۶)

مطلب: ترك المندوب هل يكره تنزيهاً؟

وهل يفرَّقُ بين التّنزيه وخلاف الأولى؟

کیا ترکِ مندوب مکروہ تنزیہی ہے؟

کیا مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی کے مابین فرق ہے؟

علامہ شامیؒ اس مطلب میں دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں: (۱) کیا مندوب کو ترک کرنا مکروہِ تنزیہی کو مستلزم ہے ؟ (۲) کیا مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی ایک ہے یا

دونوں کے مابین کچھ فرق ہے؟

(۱) کیا مندوب کوترک کرنا مکروہ تنزیہی کو مستلزم ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن نجیمؒ نے 'البحر' میں لکھا ہے کہ مندوب کوترک کرنا کراہت کو مستلزم نہیں ہے۔

پھر آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب 'نہر الفائق' نے 'فتح القدیر' کی کتاب الجنائز اور کتاب الشہادات کی اس عبارت کے پیش نظر کہ 'کراہت تنزیہی کا مرجع خلاف اولی ہے' صاحب بحر کی مخالفت کی ہے، اور فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مندوب کوترک کرنا خلاف اولی ہے، اور ترکِ مندوب جب خلاف اولی ہوا تو صاحب فتح کے مطابق وہ مکروہ تنزیہی بھی ہوا۔

(۲) کیا مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی کے مابین فرق ہے؟

علامہ شامیؒ 'التحریر' کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی کے مابین فرق ہے۔

خلاف اولی وہ ہے جس کے ترک پر ممانعت وارد نہ ہوئی ہو، جیسے صلاۃِ ضحیٰ۔ جب کہ مکروہِ تنزیہی وہ فعل ہوتا ہے جس کے ترک کرنے کی ممانعت وارد ہوئی ہو۔

صاحب حلبہ اس فرق سے متفق نہیں، اس لیے فرماتے ہیں کہ دونوں کے مابین اس طرح فرق مقرر کرنے کا تعلق اصطلاح سے ہے اور ایسی کوئی اصطلاح نہیں، اس لیے اس کا التزام ضروری نہیں اور ظاہر یہی ہے کہ مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی میں مساوات ہے اور علامہ لامشی نے بھی اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

مگر چوں کہ علامہ شامیؒ دونوں کے درمیان فرق کے قائل ہیں، اس لیے آگے زیلعی کے حوالے سے ایک جزئیہ کو نقل فرما کر فرق کے قول کی تائید فرماتے ہیں۔

علامہ زیلعیؒ **الأکل یوم الأضحی قبل الصلاۃ** کے عنوان کے تحت فرماتے

ہیں کہ: مختار قول کے مطابق قربانی کے دن نماز سے قبل کھانا مکروہ نہیں ہے،لیکن نہ کھانا مستحب ہے۔ابن نجیم 'البحر' میں اس مقام پر فرماتے ہیں کہ 'مستحب کے ترک سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں آتا؛ کیونکہ کراہت کے لئے خاص دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عدمِ اکل مندوب ہے، مگر کوئی اس کا اہتمام نہ کرے تو کراہت کا مرتکب نہیں ہوگا۔

اخیر میں علامہ شامیؒ اپنی رائی قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'یہی ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ نفلی عبادتیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ ان کا ادا کرنا (جب کہ کوئی عذر نہ ہو) ان کے ترک سے اولی ہے، یعنی ان کا اہتمام اولی ہے اور ترک 'خلاف اولی' ہے، مگر اس کے باوجود ایسی نفلی عبادتوں کو ادا نہ کرنے کو مکروہ تنزیہی نہیں کہا جاتا۔

مطلب: ترک المندوب هل يكره تنزيهاً؟ وهل يفرَّقُ بين التّنزيه وخلاف الأولى؟

وهل يكره تركه تنزيهًا ؟ في البحر: لا، ونازعه في النهر بما في الفتح من الجنائز والشهادات أن مرجع كراهة التنزيه خلاف الأولى ۔ قال: ولا شك أن ترك المندوب، خلاف الأولى۔

أقول: لكن أشار في التحرير إلى أنه قد يفرق بينهما، بأن خلاف الأولى ما ليس فيه صيغة نهي كترك صلاة الضحى، بخلاف المكروه تنزيهاً؛ نعم قال في الحلبة: إن هذا أمر يرجع إلى الاصطلاح والتزامه غير لازم ۔ والظاهر تساويهما كما أشار إليه اللامشي۔

لكن قال الزيلعي في الأكل يوم الأضحى قبل الصلاة: المختار أنه ليس بمكروه، ولكن يستحب أن لا يأكل، وقال في البحر هناك: ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة إذ لا بد لها من دليل خاص۔

أقول: وهذا هو الظاهر، إذ لا شبهة أن النوافل من الطاعات كالصلاة والصوم و نحوهما فعلها أولى من تركها بلا عارض ۔ ولا يقال: إن تركها مكروه تنزيهاً وسيأتي

تمامه إن شاء الله تعالى فى مكروهات الصلاة۔ (الرد: ۱/۲۴۶، ۲۴۷)

تتمہ

بحر الرائق میں ہے: سنت، واجب اور فرض کے مراتب کی طرح استحباب کے مراتب بھی مختلف ہوتے ہیں، اسی طرح 'شرح الباقانی' میں مذکور ہے کہ بعض مستحباب وہ ہوتے ہیں کہ جس کا ترک کرنا مکروہ ہوتا ہے اور بعض وہ ہوتے ہیں کہ جس کا ترک غیر مکروہ ہوتا ہے، اور اسی میں سے **الأكل يوم الأضحى** ہے، کیونکہ اگر کھانے کو مابعد الصلاۃ تک مؤخر نہیں کیا گیا تو مکروہ نہیں ہوگا باوجود یکہ تاخیر مستحب ہے۔ اور مطلب یہی ہے کہ کسی درجہ میں بھی مکروہ نہیں، کیونکہ کراہت کے لیے دلیل خاص ہونا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں، برخلاف بعض فقہاء کے جو کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔

اور اس سے وہ اشکال بھی ختم ہوجاتا ہے کہ خلاف اولی کو مکروہ کیوں نہ کہا جائے؟ اس لئے وہ مکروہِ تنزیہی جس کی کراہت کا ثبوت دلیل سے ہو وہ خلاف اولی بھی ہوگا، لیکن شئ کا خلاف اولی ہونا مکروہِ تنزیہی ہونے کو مستلزم نہیں ہے جب تک کہ کراہت کی دلیل نہ پائی جائے۔

اور حاصل کلام یہ ہے کہ خلافِ اولی مکروہِ تنزیہی سے عام ہوتا ہے، اور مستحب کو ترک کرنا ہمیشہ خلاف اولی ہی ہوگا، نہ کہ مکروہ تنزیہی، مکروہ تنزیہی اس وقت ہوگا جب کراہت کی دلیل پائی جائے، ورنہ نہیں۔

فعلم أن مراتب الاستحسان متفاوته كمراتب السنة والواجب الفرض۔ ومثله في شرح الباقاني۔ وحينئذ فيكون بعض المستحبات تركها مكروها تنزيها وبعضها غير مكروه ومنه الأكل يوم الأضحى فإنه لولم يؤخره إلى مابعد الصلاة لا يكره مع أن التاخير مستحب۔ والمراد نفي الكراهة أصلا خلافا۔۔۔ لأن الكراهة لا بدلها من دليل خاص ۔۔۔ وبذلك يندفع الإشكال لأن المكروه تنزيها الذي ثبتت كراهته بالدليل يكون خلاف الأولى، ولا يلزم من كون الشئ خلاف الأولى أن يكون مكروها تنزيها

مالم يوجد دليل الكراهة۔ والحاصل أن خلاف الأولى أعم من المكروه تنزيها وترك المستحب خلاف الأولى دائما لامكروه تنزيها دائما بل قد يكون مكروها إن وجد دليل الكراهة وإلا فلا۔ (البحر الرائق: ۵۸/۲)

مطلب في تتميم مندوبات الوضوء

وضوء کے مندوبات کی تکمیل کے بیان میں

علامہ ثمرتاشی نے متن میں وضوء کے کچھ آداب ذکر فرمائے ہیں، چوں کہ انہوں نے بعض آداب ذکر فرمائے ہیں، اس لیے علامہ حصکفیؒ شرح میں فرماتے ہیں کہ ان کا مقصود بھی بعض آداب کو ذکر کرنا ہی ہے، اسی لیے انہوں نے 'من' تبعیضیہ سے آداب کو بیان فرمایا ہے۔ پھر علامہ ثمرتاشی فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں کل ملا کر بیس (۲۰) سے زائد آداب ذکر فرمائے ہیں، جب کہ میں نے (علامہ حصکفیؒ نے) خزائن میں (۶۰) سے زائد آداب جمع کیے ہیں۔

اس پر حاشیہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے یہاں شرحِ تنویر میں 'نیف وستین' کہا ہے، جب کہ انہوں نے درر منتقی میں 'نیف وسبعین' کہا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متن اور شرح میں بیس سے زائد آداب مذکور ہیں اور جو باقی ہیں انہیں ہم فتح القدیر، الخزائن اور دیگر کتب کے حوالہ سے یہاں ذکر کریں گے۔

متن اور شرح (تنویر مع الدر) میں مذکور آداب درج ذیل ہیں:

(۱) وضوء کرتے وقت قبلہ رخ بیٹھنا۔

(۲) اعضاءِ وضوء کو دھوتے وقت ہاتھ سے ملنا (مکرر)

(۳) کانوں کے مسح میں بطور مبالغہ کانوں کے سوراخ میں گیلی چھنگلیاں ڈالنا۔

(۴) غیر معذور کا وضوء کو وقت سے پہلے کرنا۔

(۵) ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت دینا تا کہ اس کے نیچے کی کھال پر پانی اچھی طرح پہنچ جائے، اور اگر انگوٹھی تنگ ہو لیکن اس کے نیچے کی کھال تک پانی پہنچ جانے کا علم ہو تب بھی انگوٹھی کو حرکت دینا مستحب ہے، ورنہ فرض ہے۔

(۶) وضوء کرنے میں کسی دوسرے سے مدد نہ لینا، عذر ہو تو مدد لے سکتا ہے۔

(۷) وضوء کے دوران بلاضرورت دنیاوی باتیں نہ کرنا۔

(۸) اونچی جگہ بیٹھ کر وضوء کرنا۔

(۹) ماءِ مستعمل قطروں سے کپڑوں کو بچائے رکھنا۔

(۱۰) نیت میں دل اور زبان دونوں کو شریک کرنا۔

(۱۱) ہر عضو کے دھونے یا مسح کرنے کے وقت بسم اللہ الخ پڑھنا۔

(۱۲) ہر عضو کے دھونے یا مسح کرنے کے وقت منقول دعائیں پڑھنا۔

(۱۳) وضوء کے بعد (بقول زیلعی ہر عضو کے بعد) درود شریف پڑھنا۔

(۱۴) وضوء کے بعد یہ دعاء پڑھنا: **أللهم اجْعَلْنِی مِنَ التَّوابین واجْعَلْنِی من المتطهرین**۔

(۱۵) وضوء کے بعد وضوء کے بچے ہوئے پانی کو آب زم زم کی طرح قبلہ رخ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پینا۔

(۱۶) اپنی دونوں آنکھوں کے اطراف، ٹخنوں، ایڑیوں کے اوپر کا پٹھہ اور تلوؤں کا خصوصی خیال رکھنا۔

(۱۷) چہرہ، ہاتھ اور پاؤں کو حدودِ متعینہ سے زیادہ دھونا تا کہ غرہ اور تحجیل یعنی اعضاء کا نور زیادہ ہو۔

(۱۸) دونوں پاؤں کو بائیں ہاتھ سے دھونا۔

(۱۹) سردیوں میں وضوء کی ابتداء میں دونوں پاؤں کو پانی سے تر کرنا۔

(۲۰) اعضاء وضوء کو رومال اور تولیے وغیرہ سے پونچھنا۔

(۲۱) وضوء کے بعد اپنے ہاتھوں کو نہ جھٹکنا۔

(۲۲) وضوء سے فراغت کے بعد 'سورۃ القدر' پڑھنا۔

(۲۳) مکروہ وقت نہ ہو تو وضوء کے بعد دو رکعت نفل تحیۃ الوضوء پڑھنا۔

فتح القدیر میں مذکور آداب یہ ہیں:

(۱) ترکِ اسراف، ضرورت سے زائد پانی استعمال نہ کرنا (سنت)۔

(۲) ترک تقتیر، ضرورت سے کم پانی استعمال کرنے سے بچنا۔

(۳) وضوء کے بعد اعضاء کو ایسے کپڑے سے نہ سکھایا جائے جس سے استنجاء کی جگہ کو پونچھا جاتا ہے۔

(۴) وضوء کے لئے خود پانی بھرنا۔

(۵) استنجاء کے بعد شرمگاہ کو ڈھانپنے میں جلدی کرنا۔

(۶) استنجاء کی حالت میں اس انگوٹھی کو اتار دینا جس پر اللہ یا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام لکھا ہو۔

(۷) وضوء کا برتن مٹی کا ہو۔

(۸) لوٹے کے دستہ کو تین مرتبہ دھونا۔

(۹) اور برتن کو بائیں جانب رکھنا۔

(۱۰) اگر ایسا برتن ہو جس سے چلو بھرا جاتا ہو تو اسے داہنی طرف رکھنا۔

(۱۱) اعضاء دھوتے وقت اپنا ہاتھ لوٹے کے حلقے پر رکھے، اسکے سر پر نہ رکھے

(۱۲) ہر عضو دھوتے وقت شہادتین پڑھنا۔

(۱۳) تمام افعال میں نیت کو مستحضر رکھنا۔

(۱۴) پانی کو زور سے منہ پر نہ مارنا۔

(۱۵) برتن کو استعداد کے مطابق بھرنا۔

(۱۶) بائیں ہاتھ سے ناک سے رینٹ نکالنا۔

(۱۷) اطمنان سے وضوء کرنا۔

(۱۸) اعضاءِ مغسولہ پر ہاتھ پھیرنا۔

(۱۹) اعضاء کو ملنا اور رگڑنا (سنت)۔

ان میں سے **ترک الإسراف** اور **الدلک**؛ دونوں سنتیں ہیں اور نمبر ۱۸ یعنی **إمرار** سے مراد شاید یہ ہے کہ عضو کو دھونے سے پہلے عضو پر تر ہاتھ پھیرا جائے۔

'البحر' میں مذکور آداب:

(۱) ابروؤں اور مونچھوں کے نیچے کی جگہ کو دھونا۔

(۲) پاک جگہ پر وضوء کرنا، اسلئے کہ وضوء کا پانی قابل احترام ہوتا ہے۔

(۳) چہرہ دھونے میں اوپر سے ابتداء کرنا۔

(۴) انگلیاں دھونے میں اطراف سے ابتداء کرنا (سنت)۔

(۵) سر کا مسح کرتے وقت ابتداء سر کے اگلے حصہ سے کرنا (سنت)۔

ان میں سے آخری دو مسنون ہیں، کما سبق۔

امداد میں مذکور آداب درج ذیل ہیں:

(۱) بیت الخلاء میں سر ڈھانپ کر داخل ہونا۔

(۲) سورج کی دھوپ سے گرم ہونے والے پانی سے وضوء نہ کرنا۔

(۳) اپنے لئے کسی برتن کو خاص نہ کرنا۔

(۴) اپنی شرمگاہ کی طرف نہ دیکھنا۔

(۵) تھوک اور رینٹ کو پانی میں نہ ڈالنا۔

(۶) وضوء کا پانی ایک مد سے کم نہ رکھنا۔

(۷) دائیں ہاتھ سے منہ اور ناک کو دھونا۔

المنیۃ میں مذکور بعض آداب یہ ہیں:

(۱) وضوء پر وضوء کرنا۔

(۲) چہرہ دھوتے وقت پانی میں پھونک نہ مارنا۔

(۳) ہر عضو دھوتے وقت کلمہ شہادت پڑھنا۔ (مکرر)

بعض آداب 'الخزائن' میں ہیں:

(۱) استنجاء کی حالت میں باتیں نہ کرنا۔

(۲) بیت الخلاء میں استنجاء کی حالت میں قبلہ کی جانب منہ اور پیٹھ نہ کرنا۔

(۳) عین سورج اور چاند کی طرف منہ اور پیٹھ نہ کرنا۔

(۴) استنجاء سے فارغ ہونے کے بعد اپنی شرمگاہ کو نہ چھونا۔

(۵) بائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا۔

(۶) استنجاء کرنے کے بعد ہاتھ کو دیوار وغیرہ پر ملنا۔

(۷) استنجاء کے بعد ہاتھوں کو دھونا۔

(۸) وضوء کے بعد شلوار اور شرمگاہ پر پانی چھڑکنا۔

(۹) اس جگہ سے وضوء کرنا جہاں عام لوگ وضوء کرتے ہیں۔

(۱۰) پانی کو دائیں ہاتھ سے ڈالنا اور بہانا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ سب ملا کر (۷۰) ستر سے زائد ہو گئے، جیسا کہ ہم نے 'الدرر المنتقی' کے حوالہ سے بیان کیا ہے، اور یہ بات بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ

'مندوب کا ترک کرنا مکروہ تنزیہی ہے'، لہٰذا مکروہات کو ترک کرنا بھی مندوب میں شامل کرلیا جائے گا۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ مذکورہ آداب میں سے بعض وضوء کے آداب ہیں اور بعض اس کے مقدمات کے آداب ہیں۔ اسی وجہ سے جو تعداد ذکر کی گئی ہے، اس سے اور زائد بھی ہوسکتے ہیں، کیوں کہ استنجاء کے بہت سے آداب یہاں مذکور نہیں وہ استنجاء کے بیان میں آئیں گے۔

(ومن آدابه) عبر بمن لان له آدبا أخر أوصلها في الفتح إلى نيف وعشرين، وأوصلتها في الخزائن إلى نيف وستين (استقبال القبلة ودلك أعضائه) في المرة الأولى (وإدخال خنصره) المبلولة (صماخ أذنيه) عند مسحهما (وتقديمه على الوقت لغير المعذور) ..... (وتحريك خاتمه الواسع) ومثله القرط، وكذا الضيق إن علم وصول الماء وإلا فرض (وعدم الاستعانة بغيره) إلا لعذر، ..... (و) عدم (التكلم بكلام الناس) إلا لحاجة تفوته (والجلوس في مكان مرتفع) تحرزا عن الماء المستعمل. وعبارة الكمال: وحفظ ثيابه من التقاطر، وهي أشمل (والجمع بين نية القلب وفعل اللسان) ..... (والتسمية) كما مر (عند غسل كل عضو) وكذا الممسوح (والدعاء بالوارد عنده) أي عند كل عضو، ..... (والصلاة والسلام على النبي بعده) أي بعد الوضوء، لكن في الزيلعي أي بعد كل عضو (وأن يقول بعده) أي الوضوء (اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، وأن يشرب بعده من فضل وضوئه) كماء زمزم (مستقبل القبلة قائما) أو قاعدا، وفيما عداهما يكره قائما تنزيها، ..... ومن الآداب تعاهد موقيه وكعبيه وعرقوبيه وأخمصيه، وإطالة غرته وتحجيله، وغسل رجليه بيساره، وبلهما عند ابتداء الوضوء في الشتاء والتمسح بمنديل وعدم نفض يده، وقراءة سورة القدر وصلاة ركعتين، في غير وقت كراهة. (تنوير مع الدر: ۲۴۸ تا ۲۵۷)

مطلب في تتميم مندوبات الوضوء

واعلم أن المذكور منها هنا متنا وشرحا نيف وعشرون، ولنذكر ما بقي منها من

الفتح والخزائن؛ فمنها كما في الفتح ترك الإسراف والتقتير، وترك التمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجاء، واستقاؤه الماء بنفسه، والمبادرة إلى ستر العورة بعد الاستنجاء، ونزع خاتم عليه اسمه تعالى أو اسم نبيه حال الاستنجاء، وكون آنيته من خزف، وأن يغسل عروة الإبريق ثلاثا، ووضعه على يساره، وإن كان إناء يغترف منه فعن يمينه، ووضع يده حالة الغسل على عروته لا رأسه، وذكر الشهادتين عند كل عضو، واستصحاب النية في جميع أفعاله، وأن لا يلطم وجهه بالماء وملء آنيته استعدادا، والامتخاط باليسرى؛ والتأني، وإمرار اليد على الأعضاء المغسولة، و الدلك اهـ لكن قدمنا أن الأول والأخير سنة، ولعل المراد بما قبله إمرارها عليه مبلولة قبل الغسل، تأمل.

زاد في البحر وغسل ما تحت الحاجب والشارب، والتوضؤ في مكان طاهر؛ لأن لماء الوضوء حرمة والبدء بأعلى الوجه وأطراف الأصابع ومقدم الرأس، لكن قدمنا أن الأخيرين سنة. وزاد في الإمداد: ودخوله الخلاء مستور الرأس، وعدم التوضؤ بماء مشمس، وأن لا يستخلص إناء لنفسه، وترك النظر للعورة، وإلقاء البصاق والمخاط في الماء، وأن لا ينقصه عن مد، وغسل الفم والأنف باليمنى. وزاد في المنية الوضوء على الوضوء وعدم نفخه في الماء حال غسل الوجه، والتشهد عند غسل كل عضو.

وزاد في الخزائن وترك التكلم حال الاستنجاء، وترك استقبال القبلة و استدبارها في الخلاء، واستقبال عين الشمس والقمر واستدبارهما وترك مس فرجه بعد فراغه، والاستنجاء باليسار، ومسحها بعده على نحو حائط، وغسلها بعد ذلك، و رش الماء على الفرج وعلى السروال بعد الوضوء والتوضؤ من متوضأ العامة، وإفراغ الماء بيمينه فقد بلغت نيفا وسبعين كما قدمناه عن الدر المنتقى وقدمنا أن ترك المندوب مكروه تنزيها فيزاد ترك ما يكره فعله.

ولا يخفى أن ما مر منه ما هو من آداب الوضوء ومنه ما هو من آداب مقدماته وبهذا تزيد على ما ذكر بكثير، فإنه بقي للاستنجاء آداب كثيرة ستأتي۔ (شامی: ۱/۲۳۹)

مطلب الفرض أفضل من النفل إلا في مسائل

چند مسائل میں نفل فرض سے افضل ہے۔

علامہ تمرتاشیؒ نے وضوء کے آداب میں ایک ادب ذکر کیا ہے **تقدیم الوضوء علی الوقت لغیر المعذور** یعنی غیر معذور شخص کا وقت سے پہلے وضو کرنا 'ادب' ہے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان تین مسائل میں سے ایک ہے جو' **الفرض أفضل من النفل**' کے قاعدہ سے مستثنی ہے۔

آگے علامہ حصکفیؒ ان تین مستثنی مسائل ذکر فرماتے ہیں:

(۱) نماز کا وقت ہونے سے پہلے وضوء کرنا مستحب ہے، اور نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد وضوء کرنا واجب ہے۔

(۲) تنگ دست آدمی کو قرض سے بری کر دینا یہ مستحب ہے، اور یہ مہلت دینے سے افضل ہے، جو واجب ہے۔

(۳) سلام کی ابتداء کرنا سنت ہے، یہ سلام کا جواب دینے سے افضل ہے، حالانکہ جواب دینا واجب ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں جو قاعدہ **الفرض أفضل من النفل** بیان کیا ہے اس کو منقح اور واضح کرنے کے لیے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے: **الفرض أفضل من النفل إلا في مسائل**۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'الفرض أفضل من النفل' ایک عام اصل اور قاعدہ ہے، کسی بھی صورت میں اس کے خلاف ہونا یا کرنا ممکن نہیں، اور وہ اس لئے کہ جب ہم کسی ماہیت پر حکم لگاتے ہیں کہ یہ دوسری ماہیت سے افضل ہے، مثلاً 'مرد عورت سے بہتر ہے'، تو اس ماہیت پر دوسری چیز کو کبھی بھی کسی بھی چیز کے ساتھ اس حیثیت سے

فضیلت دینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ جب مرد اس حیثیت سے کہ وہ مرد ہے عورت پر فضیلت رکھتا ہے، تو یہ ممکن نہیں کہ عورت غیر مرد ہوتے ہوئے افضل ہو۔ ورنہ دونوں قضیہ جھوٹے ہو جائیں گے۔ اور یہ بدیہی بات ہے، ہاں! عورت مؤنث اور مذکر ہونے کی حیثیت کے علاوہ کسی دوسری حیثیت سے مرد سے افضل ہو سکتی ہے۔ (حموی)

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح جب افضلیت کی جہت متعین ہو جائے اور دوسری جہت سے دوسری چیز کو افضل قرار دیا جائے تو اختلافِ جہت کے بعد استثناء کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ 'نماز کے وقت سے پہلے وضوء کرنا امتثالِ امر اور اسقاطِ واجب کی حیثیت سے وقت کے بعد کئے جانے والے وضوء کے مساوی ہے، اور اس اعتبار سے نفل اور فرض میں کوئی فرق نہیں، لیکن نماز کے وقت سے پہلے کئے جانے والے وضوء کو تقدیم کی فضیلت حاصل ہے۔ یعنی جس وضو کو مستحب کہا جا رہا ہے اس سے بھی فرض ساقط ہوتا ہے، اور مزید اس میں فضیلتِ تقدیم بھی ہے۔

اسی طرح اگر تنگ دست مہلت دینے کا مطالبہ کرے تو اس وقت مہلت دینا اس لیے واجب ہے کہ اس کی اذیت کا دفعیہ کیا جائے، اور تنگ دست کو بری کر دینے میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، لیکن اس میں کلی طور پر تنگ دست سے قرض کو ساقط کرنے کی زیادتی بھی ہے، چنانچہ بری کرنے کی صورت میں اسقاطِ دین کی فضیلت بھی حاصل ہوگی۔ یعنی دفع اذا میں تو دونوں برابر ہے، البتہ ابراء کی فضیلت ایک امر زائد کی وجہ سے ہے۔

اور اسی طرح سلام کو عام کرنا سنت ہے، تاکہ مسلمانوں کے مابین مودت ومحبت کا اظہار ہو اور اس کا جواب دینے میں بھی مودت ومحبت کا اظہار ہے اور اس حد تک

سلام کرنا اور جواب دینا دونوں مساوی ہیں؛ لیکن سلام کا جواب دینا واجب ہے، اس لئے کہ ترکِ جواب عداوت وتباغض کو مستلزم ہے، چنانچہ ابتداءً سلام کرنا اس حیثیت سے کہ یہ شخص محبت کے اظہار میں ابتدا کرنے والا ہے، اس کو تقدم کی فضیلت حاصل ہوگی۔

چنانچہ ان تین مسائل میں نفل کو فرض پر فضیلت حاصل ہے، مگر فرضیت کی جہت سے نہیں، بلکہ دوسری جہت سے؛ جیسے رمضان میں مسافر کا روزہ مقیم کے روزے سے زیادہ تکلیف دہ ہوتا ہے، اس لیے وہ افضل ہوگا، حالانکہ وہ سنت ہے۔

اور اسی طرح جمعہ کی نماز کے لئے جلدی جانا یہ اذان کے بعد جانے سے افضل ہے، حالانکہ وہ سنت ہے اور اذان کے بعد جانا فرض ہے۔

اور اسی طرح کسی آدمی کو سخت پیاس لگی ہو یا سخت بھوک لگی ہو، تو اس کو قدرِ سدِ رمق کھانا دینا واجب ہے اور اس سے زیادہ دینا نفل ہے اور اس کا ثواب زیادہ ہے، اس اعتبار سے کہ اس کا نفع زیادہ ہے، باوجودیکہ بقدرِ ضرورت دینا امتثال امر کی حیثیت سے افضل ہے۔

اسی طرح کسی آدمی پر ایک درہم واجب ہو اور وہ دو درہم ادا کرے، یا کسی پر ایک قربانی واجب ہو اور وہ دو بکریاں قربانی ادا کرے۔ تو ان صورتوں میں جو چیز نفل ہے، اس میں اداءِ فرض کے ساتھ مزید تبرع ہوتا ہے اس لیے افضل ہے۔

پس اس اعتبار سے دیکھا جائے تو مذکورہ ۳ مسائل کے ساتھ وہ تمام مسائل شامل کئے جاسکتے ہیں جو ایسے نفلی عمل پر مشتمل ہو جس میں واجب کا امتثال بھی ہو اور مزید اس میں افضلیت کا کوئی دوسرا سبب بھی پایا جاتا ہو۔

ایسے امور کو اس زیادتی کی حیثیت سے نفل کہا جاتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ

وہ واجب پر مشتمل ہے اسے واجب ہی کہا جائے گا، اور اس کا ثواب اس زیادتی کی حیثیت سے زیادہ ہوگا۔اس تفصیل کے مطابق اگر غور کریں تو واضح ہوتا ہے کہ **الفرض أفضل من النفل** کے قاعدہ کا نقض لازم نہیں آتا، جو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحیح حدیث سے ماخوذ ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں حدیثِ قدسی ہے کہ **وماتقرب إلى عبدی بشئ أحب إلى مما افترضت عليه** یعنی فرائض کے مقابلہ میں کوئی چیز اللہ سے زیادہ قریب کرنے والی نہیں ہے۔اور صحیح ابن خزیمہ میں مذکور ہے کہ واجب، مندوب پر ستر درجے فضیلت رکھتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے یہاں یہ بھی فرمایا ہے کہ شرح التحریر میں اس قاعدہ **الفرض أفضل من النفل** پر اشکال منقول ہے ۔مگر شرح تحریر میں **الفرض أفضل من النفل** پر اشکال نہیں کیا بلکہ علامہ عزالدین بن عبدالسلام اور قرافیؒ کی اس بات پر اشکال اور محل نظر ہونا فرمایا ہے، جس میں ان حضرات نے 'المندوب قد یفضل الواجب' فرمایا ہے۔(ردالمحتار: جدید)

لہٰذا تو اس کو غنیمت سمجھ، اس لئے کہ میری یہ تحریر 'الفتاح العلیم' کا فیض ہے، اور میں نے بعد میں دیکھا کہ جو بات میں نے کہی ہے اس پر بعض شافعی محققین نے تنبیہ فرمائی ہے۔ وللہ الحمد۔

مطلب الفرض أفضل من النفل إلا في مسائل

(وتقديمه على الوقت لغير المعذور)، وهذه إحدى المسائل الثلاث المستثناة من قاعدة الفرض أفضل من النفل، لأن الوضوء قبل الوقت مندوب، وبعده فرض. الثانية: إبراء المعسر مندوب أفضل من إنظاره الواجب. الثالثة: الابتداء بالسلام سنة أفضل من رده، وهو فرض، ونظمه من قال:

الفرض أفضل من تطوع عابد... حتى ولو قد جاء منه بأكثر
إلا التطهر قبل وقت وابتداء... للسلام كذاك إبرا معسر

(قوله: المستثناة من قاعدة الفرض أفضل من النفل) هذا الأصل لا سبيل إلى نقضه بشيء من الصور لأنا إذا حكمنا على ماهية بأنها خير من ماهية أخرى؛ كالرجل خير من المرأة لم يمكن أن تفضلها الأخرى بشيء من تلك الحيثية، فإن الرجل إذا فضل المرأة من حيث إنه رجل لم يمكن أن تفضله المرأة من حيث إنها غير الرجل وإلا تتكاذب القضيتان، وهذا بديهي، نعم قد تفضل المرأة رجلا ما من جهة غير الذكورة و الأنوثة. اهـ. حموي. أقول: فعلى هذا الاستثناء حقيقة لاختلاف جهة الأفضلية.

بيان ذلك أن الوضوء للصلاة قبل الوقت يساوي الواقع بعده من حيث امتثال الأمر وسقوط الواجب به، وإنما للأول فضيلة التقديم، وكذا إنظار المعسر واجب دفعاً لأذاه بالمطالبة وفي إبرائه ذلك مع زيادة إسقاط الدين عنه بالكلية، فللإبراء زيادة فضيلة الإسقاط، وكذلك إفشاء السلام سنة لإظهار التواد بين المسلمين وفي رده ذلك أيضا، لكن وجب الرد لما يلزم على تركه من العداوة والتباغض، فإفشاؤه أفضل من حيث ابتداء المفشي له بإظهار المودة فله فضيلة التقدم؛ ففي المسائل الثلاث إنما فضل النفل على الفرض لا من جهة الفرضية بل من جهة أخرى كصوم المسافر في رمضان فإنه أشق من صوم المقيم، فهو أفضل مع أنه سنة وكالتبكير إلى صلاة الجمعة فإنه أفضل من الذهاب بعد النداء مع أنه سنة، والثاني فرض.

وكمن اضطر إلى شربة ماء أو أكل لقمة فدفعت له أكثر مما اضطر إليه، فدفع ما اضطر إليه واجب، والزائد نفل ثوابه أكثر من حيث إن نفعه أكثر، وإن كان دفع قدر الضرورة أفضل من حيث امتثال الأمر، وكذا من وجب عليه درهم فدفع درهمين أو وجبت عليه أضحية فضحى بشاتين، وعلى هذا فقد يزاد على المسائل الثلاث من كل ما هو نفل اشتمل على الواجب وزاد، لكن تسميته نفلا من حيث تلك الزيادة، أما من حيث ما اشتمل عليه من الواجب فهو واجب، وثوابه أكثر من حيث تلك الزيادة، فلا تنخرم حينئذ القاعدة المأخوذة مما صح عنه - صلى الله عليه وسلم - كما في صحيح البخاري حكاية عن الله تعالى :وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه ، ومما ورد في صحيح ابن خزيمة أن الواجب يفضل المندوب بسبعين درجة وإن استشكله في شرح التحرير، فاغتنم ذلك فإنه من فيض الفتاح العليم. ثم رأيت بعض المحققين من الشافعية نبه على ما قلته، ولله الحمد (شامی: ٢٥٠-١/٢٤٩)

مطلب في مباحث الاستعانة في الوضوء بالغير

وضوء میں دوسرے شخص سے مدد طلب کرنے کی صورتیں اور حکم

علامہ تمرتاشیؒ نے وضوء کے آداب میں سے ایک ادب ذکر کیا ہے: **وعدم الاستعانة بغيره**، اس پر علامہ حصکفیؒ نے **إلا لعذر** کے ذریعہ استثناء کیا ہے، اور آگے علامہ حصکفیؒ ایک سوالِ مقدر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: رہی بات نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو حضرت مغیرہؓ سے مدد لی تو وہ بیانِ جواز کے لیے تھا۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ حصکفیؒ وضوء میں کسی دوسرے سے مدد لینے کو مکروہ سمجھتے ہیں، چنانچہ اس پر علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے: **مطلب في مباحث الاستعانة في الوضوء بالغير**۔

بہرحال علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے یہ جو دفع دخل مقدر کا جواب دیا ہے، یعنی: **وأما استعانته الخ**، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ وضوء میں دوسرے سے بغیر کسی عذر مدد طلب کرنا مکروہ سمجھتے ہیں، اس لئے تو ان کو یہ جواب دینے کی ضرورت پیش آئی، مگر یہ غور کرنے کی چیز ہے کہ وضوء میں دوسرے سے مدد لینا واقعۃً مکروہ ہے یا نہیں؟ اور کراہت کی کیا دلیل ہے؟ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: شرح المنیہ میں علامہ حلبیؒ نے جو بات تحریر کی ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ: کسی دوسرے آدمی سے وضوء میں مدد لینے میں کوئی کراہت نہیں ہے، جب کہ متوضی کی جانب سے طلب کیے بغیر ہو اور مدد کرنے والا محبت اور عقیدت میں یہ کام کر رہا ہو، اور یہی بات 'ہدیۃ ابن العباد' میں مذکور ہے۔ (منیہ کی بات کا مطلب یہ ہوا کہ طلب و تکلیف کے بغیر اعانت ہو تو مکروہ نہیں)۔

مگر چوں کہ حدیث شریف سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

وضوء میں دوسروں سے مدد طلب کرتے تھے، اس لیے آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: 'حلبۃ' میں بہت ساری ایسی احادیث 'صحیحین' اور دیگر کتابوں کے حوالے سے مذکور ہیں جن میں طلب اور بغیر طلب، آپ پر پانی ڈالنے کی تصریح ہے، پھر آگے لکھتے ہیں کہ اور ان جیسے معاملات میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فعل بہر حال جواز پر محمول ہے اور اس میں کراہت کا کوئی دخل نہیں۔ اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں یہ بات یقینی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کبھی مکروہ کا ارتکاب بھی نہیں فرماتے تھے، سوائے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں کوئی عارض اور ضرورت پیش آئے۔

ہاں! یہ بات درست ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صادر ہونے والا فعل کبھی جواز بیان کے لئے ہوتا تھا، لیکن اس کو مکروہ کہنا تب درست ہوگا جب کہ مقتضیٔ کراہت کوئی دلیل موجود ہو، اور جب کوئی ایسی دلیل نہ پائی جائے تو اسے مکروہ کہنا درست نہیں ہے، بلکہ اصلاً جواز پر محمول کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ استعانت کے باب میں کوئی ایسی معتبر دلیل نہیں پائی جاتی جو کراہت کو لازم کرنے والی ہو؛ ہاں ایک ضعیف حدیث میں وارد ہوا ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: میں اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ میرے وضوء میں میری کوئی مدد کرے۔

اور دوسری ایک ضعیف حدیث میں ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی طہارت کو کسی کے سپرد نہیں کرتے تھے۔ پس کراہتِ استعانت کی یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہے، جس سے استعانت کی کراہت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ حدیث صحیح اور ثابت بھی ہو تب بھی وہ گذشتہ احادیث کی معارض نہیں بن سکتی، مزید براں ان احادیث میں یہ بھی احتمال ہے اس سے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے اعضاءِ وضوء خود دھوتے اور ملتے تھے، اس لئے کہ یہ سب خود کرنا سنن مؤکدہ میں سے ہیں، اس لیے انسان کے لیے یہ مکروہ

ہوگا کہ بدونِ عذر ایسے افعال اس کے بجائے کوئی اور کردے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ'الاختیار' میں جو بدونِ عذر استعانت کومکروہ کہا ہے اس سے مراد یہی ہوگا کہ اعضاء کو دھونے اور مسح کرنے میں کسی سے مدد طلب نہ کرے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وضوء میں دوسروں سے مدد لینا اگر صرف پانی ڈالنے یا پانی بھرنے یا پھر پانی لانے تک محدود ہوتو اس میں قطعا کوئی کراہت نہیں ہے، اگرچہ مطالبہ کے ذریعہ ہو، اور اگر بلا عذر دھونے اور مسح کرنے میں مدد طلب کرے تو مکروہ ہے۔اور اسی وجہ سے'تا تارخانیہ' میں مذکور ہے کہ'وضوء کے آداب میں سے یہ ہے کہ وضوء کے کام بذات خود کرے، اور اگر کسی دوسرے آدمی سے مدد طلب کرے تو بھی جائز ہے، مگر وضوء کے اعضاء کوخود دھوئے، ان کو دھونے والا کوئی دوسرا نہ ہو۔

مطلب في مباحث الاستعانة في الوضوء بالغير

(وعدم الاستعانة بغيره) إلا لعذر. وأما استعانته - عليه الصلاة والسلام - بالمغيرة فلتعليم الجواز (تنوير مع الدر)

(قوله: وأما استعانته - عليه الصلاة والسلام - إلخ) كذا في البزازية، ومفاده أن الاستعانة مكروهة حتى احتيج إلى هذا الجواب. وظاهر ما في شرح المنية أنه لا كراهة أصلا إذا كانت بطيب قلب ومحبة من المعين من غير تكليف من المتوضئ، وعليه مشى في هدية ابن العماد، لكن ذكر في الحلبة أحاديث كثيرة من الصحيحين وغيرهما فيها التصريح بصب الماء عليه وبدونه، ثم قال: وفعله صلى الله عليه وسلم في مثل هذا محمول على الجواز الذي لا تجامعه الكراهة لأن الجزم بعدم ارتكابه المكروه من غير معارض واقع في حقه، نعم قد يكون الفعل منه بيانا للجواز لكن بعد قيام الدليل المقتضي للكراهة، فإذا لم يقم لم يصح أن يقال بالكراهة، ثم يعلل ما ورد من الفعل بأنه بيان للجواز، ولم يوجد دليل معتبر يفيد الكراهة هنا، وإنما ورد في حديث ضعيف أن عمر رضي الله عنه قال: إني لا أحب أن يعينني على وضوئي أحد. وورد: أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يكل طهوره إلى أحد وهو ضعيف أيضا، ولو ثبت لا

يقوى على معارضة الأحاديث المارة مع احتمال أن المراد أنه هو الذي يباشر غسلأعضائه ومسحها بنفسه لأن الظاهر أنه من السنن المؤكدة، فيكره للشخص أن يفعل له ذلك غيره بلا عذر، ولعل ذلك هو المراد من قول الاختيار يكره أن يستعين في وضوئه بغيره إلا عند العجز؛ ليكون أعظم لثوابه وأخلص لعبادته، اهـ ملخصا.

وحاصله أن الاستعانة في الوضوء إن كانت بصب الماء أو استقائه أو إحضاره فلا كراهة بها أصلا ولو بطلبه وإن كانت بالغسل والمسح فتكره بلا عذر؛ ولذا قال في التتارخانية: ومن الآداب أن يقوم بأمر الوضوء بنفسه ولو استعان بغيره جاز بعد أن لا يكون الغاسل غيره بل يغسل بنفسه. (شامی: ۱/۲۵۰-۲۵۱)

مطلب في بيان ارتقاء الحديث الضعيف إلى مرتبة الحسن

ضعیف حدیث کا حسن کے مرتبہ تک پہنچ جانے کی وضاحت

ضعیف حدیث پر عمل کرنے کی شرط

مختلف اعضاءِ وضوء کو دھوتے وقت پڑھنے کی مختلف دعاؤں کے متعلق علامہ حصکفیؒ نے لکھا ہے کہ ابن حبانؒ وغیرہ نے متعدد طرق سے اس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت فرمایا ہے، اور محقق الشافعیہ علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کہ فضائل اعمال کے باب میں ایسی حدیثوں پر عمل کرنا درست ہے، گرچہ امام نوویؒ نے ان فضائل کے ثبوت کا انکار فرمایا ہے۔ (درمختار)

قال محقق الشافعية الرملي: فيعمل به في فضائل الأعمال وإن أنكره النووي.

[فائدة] شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدة ضعفه، وأن يدخل تحت أصل عام، وأن لا يعتقد سنية ذلك الحديث. (در مختار)

حدیثِ ضعیف: وہ حدیث جس میں حدیثِ صحیح اور حدیثِ حسن کی کوئی شرط نہ پائی جائے۔ یعنی اس روایت میں عدالت، ضبط، اتصالِ سند، عدمِ شذوذ اور عدمِ علت؛ میں سے سب یا کوئی بھی ایک شرط نہ پائی جائے۔

حدیثِ ضعیف کے متعلق ایک قاعدہ یہ ہے کہ کوئی بھی ضعیف حدیث متابع اور

تعدد طرق کی بنا پر مطلقاً حسن لغیرہ نہیں بن جاتی، بلکہ حدیثِ ضعیف کے سببِ ضعف کو دیکھنا ہوگا کہ اگر سببِ ضعف سوءِ حفظ، انقطاعِ سند یا راوی کا مجہول ومستور ہونا ہے، تو اسی طرح کی دوسری حدیثوں کی متابعت اور کثرت طرق سے ضعف ختم ہوجائیگا اور اس قسم کی حدیث حسن لغیرہ ہوجائے گی، لیکن اگر راوی کذاب، متہم بالکذب یا فاسق ہوتو اسی کے مثل متابع اور کثرتِ طرق کی بنا پر ضعف دور نہ ہوگا اور وہ حسن لغیرہ کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ ہاں! اگر دیگر طرق اور متابع میں وجہِ ضعف فسق وغیرہ نہ ہو، بلکہ سوءِ حفظ وغیرہ ہو یا متابع خود صحیح وغیرہ ہوں تو ان کا اپنا مستقل حکم ضعف یا صحت کے اعتبار سے ہوگا۔

تدریب میں اس مقام پر علامہ سیوطیؒ نے ایک اور بات ذکر فرمائی ہے، جو قابل ذکر ہے۔علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ: وہ حدیث جو راوی کے فسق یا کذب کی وجہ سے ضعیف ہو، اس میں دوسری اس جیسی (ضعیف بہ سبب فسق وکذب) کی موافقت سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، یعنی اس کا درجہ بڑھے گا نہیں اور وہ حسن نہیں ہوگی۔

ہاں! اس طرح کے متعدد طرق کے جمع ہونے سے ایسی حدیث 'منکر' یا 'لا اصل لہٗ' کے درجہ سے نکل کر کچھ قوی ہوجائے گی، بلکہ بہت سی مرتبہ کثرتِ طرق کی وجہ سے ایسی حدیث (ضعیف بہ سبب فسق وکذب) 'مستور سیء الحفظ' کے درجہ کو بھی پہنچ سکتی ہے۔

اور اگر ایسی ضعیف (بہ سبب کذب وفسق) کی متابعت دوسری ایسی حدیث سے ہو جس کا ضعف قریب اور محتمل یعنی کم درجہ کا ہو تو مجموع طرق کی وجہ سے وہ درجۂ حسن کو پہنچ سکتی ہے۔

قال: بل ربما كثرت الطرق حتى أو صلته إلى درجة المستور السيئ الحفظ بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة

الحسن۔(تدریب الراوی: ۱/۱۴۲)

حکمِ عمل: حدیثِ ضعیف پر عمل کے سلسلہ میں علماء نے تین شرطیں ذکر کی ہیں:

(۱)ضعیف حدیث کا ضعف شدید نہ ہو،یعنی راوی کذاب یا متہم بالکذب نہ ہو یا بہت ہی زیادہ غلطی نہ کرتا ہو۔

(۲) وہ حدیث قواعدِ شرعیہ اور اصلِ کلی کے عموم میں داخل ہو، لہٰذا موضوع حدیث اس سے خارج ہوگئی، کیونکہ اس کی کوئی اصل نہیں ہوتی۔

(۳) ضعیف حدیث پر عمل احتیاط کے طور پر کیا جائے گا، اس کے ثبوت کا اعتقاد رکھ کر عمل نہیں کیا جائے گا،تا کہ غلط انتساب کا اندیشہ نہ رہے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں فرمایا ہے کہ:ضعیف حدیث پر فضائل کے باب میں عمل کیا جائے گا۔اس پر علامہ شامیؒ مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: اعمال پر مرتب ہونے والی فضیلتوں کو حاصل کرنے کے لئے فضائل کے باب میں ضعیف حدیث پر عمل کیا جائے گا۔

نیز علامہ شامیؒ طحطاوی سے نقل فرماتے ہیں کہ 'شرح الاربعین' میں ابن حجر نے یہ بات بیان فرمائی ہے کہ 'ضعیف حدیث اگر واقع میں صحیح ہوگی تو اس پر عمل کرنے سے اس کا حق ادا ہو جائے گا، اور اگر وہ صحیح نہیں ہوگی تو چوں کہ اس کا تعلق فقط فضائل سے ہے، اس لیے اس پر عمل کرنے سے تحلیل وتحریم یا حقِ غیر کے ضیاع کا مفسدہ مرتب نہ ہوگا۔پس ایسی حدیث پر عمل کرنا کسی مفسدہ کو مستلزم نہیں ۔ اور ایک ضعیف حدیث میں وارد ہے: **من بلغه عني ثواب عمل فعمله حصل له أجره وإن لم أكون قلته أو كما قال** ۔یعنی کسی آدمی کو میری نسبت سے کسی عمل کے باعثِ ثواب ہونے کی اطلاع پہنچے، پھر وہ اس کے مطابق عمل کرے تو اس کو اجر ملے گا، اگر چہ میں نے یہ بات بیان نہ بھی کی ہو۔

علامہ سیوطیؒ سے منقول ہے کہ: ضعیف حدیث اگر احکام کے قبیل سے ہو، اور عمل کرنا از قبیل احتیاط درست ہو تو اس صورت میں بھی اس پر عمل کیا جائے گا۔

علامہ حصکفیؒ نے علامہ رملی شافعی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام نوویؒ نے اعضاء وضو کے دھوتے وقت پڑھنے کی دعاؤں کو حدیث سے ثابت ہونے کا انکار فرمایا ہے، اس کی وضاحت میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرنبلالیؒ نے درر وغرر کے حاشیہ میں علامہ رملیؒ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ 'انکار' سے امام نوویؒ کی مراد یا تو صحت کا انکار ہے، یعنی یہ اذکار صحت کے ساتھ ثابت نہیں۔ نفس ثبوت کا انکار مراد نہیں۔ رہا ان اذکار کا متعدد طرق سے مذکور و ثابت ہونا، یا تو ان کے نزدیک ثابت ہی نہ ہوگا، انہیں اس وقت مستحضر رہا نہ ہوگا۔

مطلب في بيان ارتقاء الحديث الضعيف إلى مرتبة الحسن

(قوله: في فضائل الأعمال) أي لأجل تحصيل الفضيلة المترتبة على الأعمال. قال ابن حجر في شرح الأربعين لأنه إن كان صحيحا في نفس الأمر فقد أعطي حقه من العمل وإلا لم يترتب على العمل به مفسدة تحليل ولا تحريم ولا ضياع حق للغير، وفي حديث ضعيف »من بلغه عني ثواب عمل فعمله حصل له أجره وإن لم أكن قلته« أو كما قال. اهـ. ط. قال الأسيوطي: ويعمل به أيضا في الأحكام إذا كان فيه احتياط (قوله: وإن أنكره النووي) حمل الرملي كما في الشرنبلالية إنكاره له من جهة الصحة، قال: أما باعتبار وروده من الطرق المتقدمة فلعله لم يثبت عنده ذلك أو لم يستحضره حينئذ (قوله: فائدة) إلى قوله: وأما الموضوع من كلام الرملي (قوله: عدم شدة ضعفه) شديد الضعف هو الذي لا يخلو طريق من طرقه عن كذاب أو متهم بالكذب قاله ابن حجر ط. مطلب في بيان ارتقاء الحديث الضعيف إلى مرتبة الحسن قلت: مقتضى عملهم بهذا الحديث أنه ليس شديد الضعف فطرقه ترقيه إلى الحسن (قوله: وأن لا يعتقد سنية ذلك الحديث) أي سنية العمل به. وعبارة السيوطي في شرح التقريب: الثالث أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته بل يعتقد الاحتياط، وقيل: لا يجوز العمل به مطلقا، وقيل: يجوز مطلقا. اهـ. (شامی: ١/٢٥٢-٢٥٣)

مطلب في مباحث الشرب قائما

کھڑے ہوکر پانی پینے کے حکم کے بیان میں۔

علامہ تمرتاشیؒ نے وضوء کے مستحبات میں سے ایک مستحب 'فضلِ وضوء' یعنی وضوء کے بچے ہوئے پانی کو کھڑے ہوکر پینا مستحب قرار دیا ہے، گویا ان کے نزدیک دو چیزیں مستحب ہیں: (۱) وضوء کا بقیہ پانی پینا مستحب ہے۔ (۲) یہ پانی کھڑے ہوکر پینا مستحب ہے۔

وأن يشرب بعده من فضل وضوئه) كماءزمزم (تنوير والدر)

شارح علامہ حصکفیؒ فقط پہلی چیز یعنی 'وضوء کا بقیہ پانی پینا' مستحب مانتے ہیں، کھڑے ہوکر پینا مستحب نہیں مانتے، اسی لئے انہوں نے 'أو قاعدا' سے تخییر کی وضاحت کردی، یعنی چاہے تو کھڑے ہوکر پیے اور چاہے بیٹھ کر پیے۔

نیز آگے فرمایا کہ ان دوصورتوں کے علاوہ میں کھڑے ہوکر پانی پینا مکروہِ تنزیہی ہے، اس سے بھی وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان دوصورتوں میں مکروہ نہیں، یعنی فقط عدمِ کراہت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ استحباب ثابت نہیں۔

علامہ شامیؒ نے اس مستحب میں اولاً علامہ حصکفیؒ کے اس موقف کو واضح کرنے کے بعد اس بارے میں دیگر محققین کے اقوال نقل فرمائے ہیں، اس کے بعد مطلقاً شرب قائما کے متعلق دونوں طرف کی احادیث کی روشنی میں تحقیقی بحث تحریر فرمائی ہے۔

فضل وضوء سے متعلق محققین کے کچھ اقوال

(۱) صاحب معراج الدرایہ علامہ کاکیؒ نے مصنف کی طرح کھڑے ہوکر پینے کو مستحب قرار دیا ہے۔

(۲) علامہ حلوانیؒ کا قول شارح علامہ حصکفیؒ کی طرح تخییر کا ہے، یعنی وہ کھڑے ہوکر پینا مستحب نہیں مانتے۔

(۳) فتح القدیر میں بعض علماء کے حوالہ سے لکھا ہے 'وإن شاء قاعدا' یعنی وہ بھی تخییر کے قائل ہیں۔

(۴) البحر الرائق میں بھی صاحب فتح القدیر کی رائے کی تائید ہے۔

(۵) المواہب، الدرر، المنیہ اور النہر وغیرہ میں علامہ تمرتاشیؒ کی بات نقل کرنے پر اکتفاء کیا ہے، یعنی استحباب۔

(۶) 'السراج الوھاج' میں ہے: **ولا يستحب الشرب قائما إلا في هذين الموضعين** یعنی کھڑے ہوکر پینا صرف ان دونوں جگہوں میں ہی مستحب ہے۔ یعنی وہ بھی مصنفؒ کی طرح **شرب قائما** کے استحباب کے قائل ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: ان تمام اقوال کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے جو طریقہ اختیار کیا ہے، یعنی تمرتاشی کے استحباب کو **أو قاعدا**' کہہ کر جو تخییر کی طرف پھیر دیا ہے وہ ضعیف ہے، طحطاوی علی الدر نے بھی یہی بات ارشاد فرمائی ہے۔

<u>شرب قائما کی بحث</u>

اس سلسلہ میں چار طرح کی روایات ہیں:

(۱) مطلقاً شرب قائما کی ممانعت۔

(۲) ماءِ زم زم کو کھڑے ہوکر پینے کی روایت (فعلی)

(۳) فضلِ وضوء کو کھڑے ہوکر پینے کی روایت (فعلی)

(۴) مطلقاً شرب قائماً کا ثبوت (فعلی روایت)

(۱) صحیحین میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ: تم میں سے کوئی بھی کھڑے ہوکر پانی نہ پیئے، جو بھول جائے اسے قے کر دینی چاہئے۔

(۲) صحیحین میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ بات بھی مروی ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ماءِ زم زم کو کھڑے ہو کر پیا۔

(۳) بخاری شریف میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ: 'وضوء کرنے کے بعد کھڑے ہوئے، پھر کھڑے ہونے کی حالت میں وضوء کا بچا ہوا پانی پیا۔ پھر فرمانے لگے کہ: لوگ کھڑے ہو کر پینے کو مکروہ سمجھتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا جیسا کہ میں نے کیا ہے۔

یہ روایت مطلقاً شرب قائماً کے متعلق ہیں اور کم از کم فضلِ وضوء سے متعلق تو ہے ہی۔

(۴) ابن ماجہ اور ترمذی شریف میں کبشہ الانصاریہؓ سے روایت کیا گیا ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے گھر تشریف لے گئے، ان کے گھر ایک مشکیزہ لٹکا ہوا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس مشکیزے سے کھڑے ہونے کی حالت میں پانی پیا، اس کے بعد حضرت کبشہؓ نے مشکیزے کا منہ کاٹ لیا، تا کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے منہ مبارک والی جگہ کو طور تبرک اپنے پاس باقی رکھے۔ (قال الترمذی: حسن صحیح غریب)۔

چونکہ یہ سب احادیث طریقۂ شرب سے متعلق مضطرب ہیں، اس لئے ان احادیث کو جمع کرنے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ: نہی فعل کے لئے ناسخ ہے۔ اور بعض کی رائے اس کے برعکس ہے۔

اور بعض علماء کا قول یہ ہے کہ: نہی تنزیہ کے لئے ہے اور فعل بیانِ جواز کے لئے ہے۔ بقول امام نوویؒ؛ یہی درست ہے۔

صاحب الحلبہ نے حضرت علیؓ کی گزشتہ حدیث کے ذریعہ علامہ نوویؒ پر اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث میں حضرت علیؓ نے کراہت کے قائلین پر نکیر فرمائی ہے،

نیز بطور اعتراض وہ حدیث بھی ذکر فرمائی ہے جو ترمذی نے روایت فرمائی ہے کہ اور اسے حسن بھی کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چلتے ہوئے کھاتے تھے اور کھڑے ہونے کی حالت میں پیتے تھے۔

صاحب حلبہ فرماتے ہیں کہ: امام طحاویؒ کا رجحان اس جانب ہے کہ: شرب قائماً میں کوئی حرج نہیں ہے، گویا وہ مطلقاً شرب قائماً کے اباحت کے قائل ہیں، اور ان کے اعتبار سے شرب قائماً کی نہی ضرر کے اندیشے کے پیش نظر ہے، جیسا کہ امام شعبیؒ سے منقول ہے کہ: 'کھڑے ہوکر پینا مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ تکلیف کا سبب بنتا ہے۔

چوں کہ نوویؒ کا قول اور طحاوی و شعبی کا قول متعارض ہے، اس لئے صاحب حلبہ شرب قائماً کی نہی والی حدیث کو سامنے رکھ کر دونوں کا محل بیان کرتے ہیں کہ: علامہ نوویؒ نے جس قول کو درست قرار دیا ہے اس اعتبار سے کراہت شرعیہ ہوگی، اور اس کے ترک پر ثواب دیا جائے گا، اور طحاوی و شعبی کے قول کے مطابق اس حدیث میں نہی ارشادی ہے، جس پر عمل کرنے میں کوئی ثواب یا مخالفت میں کوئی عقاب نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آگے صاحب حلبہ نے ایک اشکال پیش کیا ہے کہ علامہ نوویؒ کے مطابق شرب قائماً مکروہِ تنزیہی ہے، جب کہ طحاوی اور شعبی کے مطابق شرب قائماً مطلقا مباح ہے، پس اس اعتبار سے سابق میں مذکورہ مسئلہ کہ 'ماءِ زم زم اور فضلِ وضوء کو کھڑے ہوکر پینا مکروہ نہیں، بقیہ میں مکروہ ہے'۔ دونوں میں سے کسی کے قول سے مطابقت نہیں رکھتا! کیونکہ یہ حضرات یا تو مطلقاً کراہت کے قائل ہیں یا مطلقاً اباحت کے۔

اس کے بعد صاحبِ حلبہ اس اشکال کو جزوی طور پر حل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'طحاوی' کے قول کے مطابق چوں کہ مطلقاً شرب قائماً مباح ہے،

اس لئے اس میں ماءِ زم زم اور فضلِ وضوء کا کھڑے ہوکر پینا بھی شامل ہوگا، مگر استحباب پھر بھی ثابت نہ ہوگا، سوائے یہ کہ استحباب کے لئے کوئی اور دلیل ہو، اس لئے استحباب کے لئے ایک اور حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جو ترمذی شریف میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے:

"أنه قام بعد ماغسل قدميه فأخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم قال: أحببت أن أريكم كيف كان طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم

یعنی: حضرت علیؓ پاؤں دھونے کے بعد کھڑے ہوئے اور وضوء کا بچا ہوا پانی لیا اور کھڑے ہونے کی حالت میں اسے پیا، پھر آگے حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں چاہتا تھا کہ میں تمہیں دکھاؤں کہ رسول اللہ صلی کا وضوء کیسا تھا۔

فضلِ وضوء کے کھڑے ہوکر پینے میں ایک دوسری حدیث بھی ہے کہ: **إن فيه شفاء من سبعين داء أدناها البهر؛** مگر یہ حدیث بہت ضعیف اور حفاظ کے نزدیک واہی ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ اپنی طرف سے خلاصہ تحریر فرماتے ہیں کہ: ان دونوں جگہوں یعنی (فضلِ وضوء اور ماءزم زم) میں کھڑے ہوکر پینے کے سلسلہ میں جو کراہت کی نفی ہے وہی محل کلام ہے، چہ جائے کہ ان میں کھڑے ہوکر پینے کا استحباب ثابت کیا جائے، پس اگر استحباب ثابت نہ ہوتو عدم کراہت کا قول ہی زیادہ بہتر ہے۔

چنانچہ زم زم کے پانی میں شفا ہے، اور اسی طرح وضوء سے بچے ہوئے پانی میں بھی شفا ہے، اس لئے ان کو کھڑے ہوکر پینے میں کوئی حرج نہیں۔

علامہ شامیؒ نے اپنے استاذ سید عبدالغنی نابلسی کا تجربہ ان کی کتاب شرح ہدیہ ابن العماد کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ: جب مجھے کوئی مرض لاحق ہوتا ہے تو میں وضوء کا بچا ہوا پانی پیکر شفا کا قصد کرتا ہوں، تو مجھے شفا حاصل ہوجاتی ہے، اور اس نبوی

نسخ کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قولِ صادق پر یقین کرتے ہوئے میں نے یہ عادت بنالی ہے۔

مطلب في مباحث الشرب قائما

(قوله: أو قاعدا) أفاد أنه مخير في هذين الموضوعين، وأنه لا كراهة فيهما في الشرب قائما بخلاف غيرهما، وأن المندوب هنا هو الشرب من فضل الوضوء لا بقيد كونه قائما خلاف ما اقتضاه كلام المصنف، لكن قال في المعراج قائما، وخيره الحلواني بين القيام والقعود. وفي الفتح: قيل: وإن شاء قاعدا، وأقره في البحر، واقتصر على ما ذكره المصنف في المواهب والدرر والمنية والنهر وغيرها. وفي السراج: ولا يستحب الشرب قائما إلا في هذين الموضعين، فاستفيد ضعف ما مشى عليه الشارح كما نبه عليه ح وغيره (قوله: وفيما عداهما يكره إلخ) أفاد أن المقصود من قوله قائما عدم الكراهة لا دخوله تحت المستحب؛ ولذا زاد قوله: أو قاعدا.

واعلم أنه ورد في الصحيحين أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: لا يشربن أحد منكم قائما، فمن نسي فليستقئ، وفيهما :أنه شرب من زمزم قائما« وروى البخاري »عن علي - رضي الله عنه - أنه بعدما توضأ قام فشرب فضل وضوئه وهو قائم، ثم قال: إن ناسا يكرهون الشرب قائما، وإن النبي - صلى الله عليه وسلم - صنع مثل ما صنعت، وأخرج ابن ماجه والترمذي عن كبشة الأنصارية - رضي الله عنها - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل عليها وعندها قربة معلقة فشرب منها وهو قائم فقطعت فم القربة تبتغي بركة موضع في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال الترمذي: حسن صحيح غريب، فلذا اختلف العلماء في الجمع؛ فقيل: إن النهي ناسخ للفعل، وقيل: بالعكس، وقيل: إن النهي للتنزيه والفعل لبيان الجواز. وقال النووي: إنه الصواب. واعترضه في الحلبة بحديث علي المار حيث أنكر على القائلين بالكراهة، وبما أخرجه الترمذي وغيره، وحسنه عن ابن عمر : كنا نأكل في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن نمشي ونشرب ونحن قيام ، قال: وجنح الطحاوي إلى أنه لا بأس به، وأن النهي لخوف الضرر لا غير، كما روي عن الشعبي قال: إنما كره الشرب قائما لأنه يؤذي. قال في الحلبة: فالكراهة على ما صوبه النووي شرعية يثاب على تركها، وعلى هذا إرشادية لا يثاب على تركها. ثم استشكل ما مر من

استثناء الموضعين: أي الشرب من ماء زمزم ومن فضل الوضوء وكراهة ما عداهما، بأنه لا يتمشى على ول من هذه الأقوال، نعم على ما جنح إليه الطحاوي يستفاد الجواز مطلقا إن أمن الضرر، أما الندب فلا، إلا أن يقال: يفيد الندب في فضل الوضوء ما أخرجه الترمذي في حديث علي، وهو أنه قام بعدما غسل قدميه فأخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم ثم قال: أحببت أن أريكم كيف كان طهور رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وفيه حديث : إن فيه شفاء من سبعين داء أدناها البهر، لكن قال الحفاظ: إنه واه اهـ ملخصا والبهر بالضم فسره في الخلاصة بتتابع النفس، وفي القاموس إنه انقطاع النفس من الإعياء. والحاصل أن انتفاء الكراهة في الشرب قائم في هذين الموضوعين محل كلام فضلا عن استحباب القيام فيهما، ولعل الأوجه عدم الكراهة إن لم نقل بالاستحباب لأن ماء زمزم شفاء وكذا فضل الوضوء.

وفي شرح هدية ابن العماد لسيدي عبد الغني النابلسي: ومما جربته أني إذا أصابني مرض أقصد الاستشفاء بشرب فضل الوضوء فيحصل لي الشفاء، وهذا دأبي اعتمادا على قول الصادق - صلى الله عليه وسلم - في هذا الطب النبوي الصحيح (شامی: ۲۵۵-۲۵۴/۱)

مطلب في الغرة والتحجيل

غرہ اور تحجیل کی مقدار کے بیان میں

علامہ شامیؒ اس مطلب میں ’غرہ اور تحجیل‘ کی مقدار بیان کرنا چاہتے ہیں۔

غرہ اور تحجیل کی فضیلت سے متعلق صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: **إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل، وفي رواية: فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله**‘. یعنی میری امت قیامت کے روز وضوء کے آثار کی وجہ سے چمک دار چہروں اور چمک دار ہاتھوں اور پاؤں کے ساتھ بلائی جائے گی، پس تم میں سے جو اپنی چمک کو زیادہ کرسکتا

ہے وہ ایسا کر لے، اور ایک روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں: جو تم میں طاقت رکھتا ہے وہ اپنی پیشانی اور ہاتھوں اور پاؤں کی چمک میں اضافہ کرے۔

غرہ اور تحجیل کی مقدار

غرہ اور تحجیل کی مقدار کے متعلق البحر الرائق میں فقط اتنا مذکور ہے کہ 'چمک میں اضافہ معین حد پر زیادتی کے ساتھ ہوگا'۔اور 'صاحب حلبۃ المجلی' فرماتے ہیں کہ 'تحجیل' ہاتھوں اور پیروں میں ہوتی ہے، مگر کیا اس کے لئے کوئی معین حد ہے؟ اس سلسلے میں احناف کی کوئی بات نظر سے نہیں گذری، البتہ امام نوویؒ نے شوافع کے تین مختلف اقوال ذکر فرمائے ہیں:

(۱) کہنیوں اور ٹخنوں کے اوپر بلا تعیین زیادتی مستحب ہے۔

(۲) نصف بازو اور نصف پنڈلی تک دھونا مستحب ہے۔

(۳) کندھوں اور گھٹنوں تک دھونا مستحب ہے۔

یہ تینوں باتیں حدیث کے مصداق میں شامل ہوسکتی ہیں۔اور علامہ طحطاویؒ نے درمختار کی شرح میں فقط دوسرا قول شرح شرعۃ الاسلام کے حوالے سے نقل فرمایا ہے، گویا احناف کے یہاں پائی جانے والی یہ مقدار سے متعلق یہ واحد روایت ہے۔

مطلب في الغرة والتحجيل

(قوله: وإطالة غرته وتحجيله) لما في الصحيحين عن أبي هريرة - رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول :إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل، وفي رواية :فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله، حلبة؛ وبه علم أن قول الشارح: وتحجيله بالجر عطفا على غرته. وفي البحر: وإطالة الغرة تكون بالزيادة على الحد المحدود. وفي الحلبة: والتحجيل يكون في اليدين والرجلين، وهل له حد؟لم أقف فيه على شيء لأصحابنا. ونقل النووي اختلاف الشافعية فيه على ثلاثة أقوال:

الأول أنه يستحب الزيادة فوق المرفقين والكعبين بلا توقيت. الثاني إلى نصف العضد والساق. والثالث إلى المنكب والركبتين. قال: والأحاديث تقتضي ذلك كله. اهـ. ونقل ط الثاني عن شرح الشرعة مقتصرا عليه (شامی: ۱/۲۵۶)

في التمسح بمنديل

وضوءاور غسل کے بعد تولیہ سے اعضاء پونچھنے کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے آداب وضوء کے تحت ایک ادب **التمسح بمنديل** کا ذکر فرمایا ہے، یعنی بعد الوضوء اعضاء کو تولیہ سے خشک کرنا۔

علامہ ابن عابدینؒ نے اسی ضمن میں **مطلب في التمسح بمنديل** کے عنوان کے تحت مذکورہ مسئلہ پر جامع الفاظ میں تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ اور حلبہ کے حوالہ سے اختلاف اور خلاصۂ اختلاف تحریر کرتے ہوئے تین اقوال کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ تمسح بالمندیل کا یہ ادب صاحبِ منیہ نے غسل کے متعلق ذکر فرمایا ہے،

اور حلبہ میں ہے کہ صاحبِ منیہ کے علاوہ کسی اور نے نقل کیا ہو، ایسا ان کی نظر سے نہیں گذرا۔ ہاں اس کی کراہت سے متعلق اختلاف مذکور ہے، چنانچہ خانیہ میں وضوء اور غسل کے بعد تمسح بالمندیل کو لا بأس سے بیان فرمایا ہے، اور دلیل پیش فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس طرح کرتے تھے۔ جب کہ دوسرے حضرات اس کی کراہت کے قائل ہیں، اور کچھ حضرات نے فقط وضوء کے بعد مکروہ قرار دیا ہے، غسل کے بعد نہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ متوضی اور مغتسل دونوں کے حق میں لا بأس ہے۔ البتہ مبالغہ نہ کرے، تا کہ وضوء کا اثر اعضاء پر باقی رہے۔ خزانۃ الاکمل میں بھی اس کے متعلق لا بأس کا حکم مذکور ہے، اور خلاصہ میں یہ حکم 'اصل' کی طرف منسوب ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحبِ حلبہ نے مذکورہ تینوں اقوال نقل فرمانے کے بعد تینوں اقوال کے قائلین کے

دلائل وغیرہ پر حسبِ عادت تفصیلی بحث فرمائی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ سابق میں فتح القدیر کے حوالے سے یہ ایک ادب ذکر کیا جاچکا ہے کہ وضوء کے بعد اعضاء کو ایسے کپڑے سے نہیں پونچھنا چاہئے جس سے استنجاء کا پانی پونچھا جاتا ہے، کیوں کہ ناپسندیدہ ہے، مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسرے کپڑے سے پونچھنا بھی مکروہ ہو۔

وضوء کے بعد تولیہ کے استعمال کرنے کے متعلق اختلاف صحابہ

وضوء یا غسل کے بعد تولیہ کے استعمال کے متعلق دورِ صحابہ سے اختلاف رہا ہے، مذکورہ مسئلہ پر صحابہ کرامؓ میں تین جماعتیں تھیں۔

(۱) بعض صحابہ وضوء اور غسل کے بعد تولیہ کے استعمال کی اباحت کے قائل تھے۔ جیسے حضرت انس بن مالکؓ، تابعین میں سے سفیان ثوریؒ، علقمہؒ وغیرہ۔

(۲) بعض صحابہ وضوء اور غسل کے بعد تولیہ کے استعمال کی کراہت کے قائل تھے، مذکورہ قول کے قائلین ابن عمرؓ اور ابن ابی لیلی وغیرہ ہیں۔

(۳) بعض صحابہ وضوء کے بعد تولید کے استعمال کی کراہت اور غسل کے بعد اباحت کے قائل تھے، یہ قول ابن عباسؓ کا ہے۔

وضوء کے بعد تولیہ استعمال کرنے کے متعلق اختلاف ائمہ

ائمہ کے مابین بھی مذکورہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، البتہ اختلاف کراہت اور عدم کراہت کا ہے، عدم جواز وحرمت کا کوئی قائل نہیں ہے، اسی وجہ سے علامہ شامیؒ نے **'إنما وقع الخلاف فی الکراھة** کے الفاظ بیان کئے ہیں۔

صاحب بحرالرائق نے امام نوویؒ کے حوالہ سے اسے بیان کیا ہے:

وقال الإمام لا خلاف في أنه لا يحرم تنشيف الماء عن الأعضاء ولا يستحب و لكن هل يكره، فيه خلاف بين الصحابة۔ (البحر الرئق: ۹۶/۱)

(۱) ائمہ میں سے امام ابوحنیفہؒ، امام مالک اور امام احمد بن حنبلؒ اباحت کے قائل ہیں، احناف کا قول راجح اباحت کا ہے، البتہ صاحب 'منیۃ المصلی' نے استحباب نقل کیا ہے کما سبق۔

(۲) امام نوویؒ نے شافعیہ کے پانچ قول نقل کئے ہیں: (۱) اصح یہ ہے کہ ترک تنشیف اولی ہے۔ (۲) مکروہ۔ (۳) مباح۔ (۴) مستحب۔ (۵) مکروہ فی الصیف دون الشتاء۔

لا بأس بالتنشيف او المسح بالمنديل او الخرقة بعد الوضوء والغسل بهذا قال الحنفية والمالكية والحنابلة وهو قول عند الشافعية ۔ (الموسوعه: ۱۴/۶۲)

ويستحب أن يمسح بدنه بمنديل بعد الغسل۔ (منية المصلى: ۴۷)

ولم أر من صرح باستحبابه إلا منية المصلى۔ (البحر الرائق: ۱/۹۷)

وقد اختلف اصحابنا في تنشيف الأعضاء فى الوضوء والغسل على خمسة أوجه، أشهرها أن المستحب تركه ويقال فعلها مكروه والثانى مكروه والثالث أنه مباح والرابع أنه مستحب والخامس يكره في الصيف دون الشتاء۔وقد اختلف الصحابة وغيرهم في التنشيف على ثلاثة مذاهب أحدها أنه لا بأس به في الوضوء والغسل وهو قول أنس بن مالك والثوري والثاني مكروه فيها وهو قول ابن عمر وابن أبي ليلى والثالث يكره في الوضوء دون الغسل وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما (شرح النووى على مسلم)

مطلب في التمسح بمنديل

(قوله: والتمسح بمنديل) ذكره صاحب المنية في الغسل. وقال في الحلية: ولم أر من ذكره غيره، وإنما وقع الخلاف في الكراهة؛ ففي الخانية: ولا بأس للمتوضئ والمغتسل. روي عن رسول - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يفعله، ومنهم من كره ذلك ومنهم من كرهه للمتوضئ دون المغتسل. والصحيح ما قلنا، إلا أنه ينبغي أن لا يبالغ ولا يستقصي فيبقي أثر الوضوء، على أعضائه اهـ وكذا وقع بلفظ لا بأس في خزانة الأكمل وغيرها، وعزاه في الخلاصة إلى الأصل اهـ ما في الحلية، ثم ذكر أدلة الأقوال

الثلاثة والقائلين بها من السلف وأطال وأطاب كما هو دأبه - رحمه الله تعالى - وقدمنا عن الفتح أن من المندوبات ترك التمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجاء أي التي يمسح بها ماء الاستنجاء لاستقذارها، وليس فيه ما يفيد ترك التمسح بغيرها فافهم (شامی:٢/٢٥٦/٢٥٧)

مطلب في تعريف المكروه، وأنه قد يطلق على الحرام والمكروه تحريما وتنزيها

مکروہ کی تعریف اور کتبِ فقہ میں اس کے اطلاقات

قاموس الفقہ میں ہے:

مکروہ: جس کا ترک کرنا مطلوب ہو،لیکن فعل کی ممانعت نہ ہو۔

حرام: جس کے ترک کا حکم ہو،اور فعل کی ممانعت ہو۔

مکروہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مکروہ تنزیہی (۲) مکروہ تحریمی۔

مکروہ تنزیہی: وہ ہے جو جائز وحلال کے قریب ہو۔

مکروہ تحریمی: وہ ہے جو حرام کے قریب ہو۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں مکروہ کی تعریف اور مکروہ کے اطلاقات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ کے مطابق فقہاء کی عبارات میں مکروہ کے ۳/اطلاق ہیں،یعنی ۳ معنی میں بولا جاتا ہے۔

(۱) مکروہ کا اطلاق حرام پر۔جیسے علامہ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں مکروہ کا اطلاق حرام پر کیا ہے۔**ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره له ذلك**۔یعنی جس کسی نے بغیر عذر کے جمعہ کے دن امام کی نماز سے پہلے گھر میں نماز پڑھی تو یہ اس کے لئے مکروہ ہے۔ یہاں مکروہ سے مراد حرام ہونا ہے،

کیوں کہ اس کے لیے گھر میں ظہر پڑھنے کی اجازت ہی نہ تھی، چنانچہ قدوری کی شرح لباب میں ہے: **لأنه ترك الفرض القطعي باتفاقهم۔**

(۲) مکروہ کا اطلاق مکروہ تحریمی پر۔اور وہ حرام کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے مکروہ تحریمی کو حرامِ ظنی سے تعبیر کیا ہے۔

(۳) مکروہ کا اطلاق مکروہ تنزیہی پر۔اور مکروہِ تنزیہی وہ ہوتا ہے جس کا ترک اس کے فعل سے اولی ہوتا ہے، اور وہ خلافِ اولی کا مترادف ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔

صاحب بحر الرائق علامہ ابن نجیمؒ نے 'البحر الرائق' میں مکروہاتِ صلاۃ کے باب میں مکروہ کی دو قسمیں کی ہے: (۱) مکروہ تحریمی (۲) مکروہ تنزیہی۔

(۱) مکروہ تحریمی: مطلق مکروہ کا محمل مکروہ تحریمی ہوتا ہے، جیسا کہ 'فتح القدیر' کے 'باب الزکاۃ' میں ہے۔ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ: مکروہ واجب کے رتبہ میں ہوتا ہے اس لئے کہ مکروہِ تحریمی بھی اسی دلیل سے ثابت ہوتا جس سے واجب ثابت ہوتا ہے۔یعنی ظنی الثبوت دلیل سے۔

(۲) مکروہ تنزیہی: یعنی ایسا کام جس کا ترک اولی ہو۔ اکثر علماء ایسے مکروہِ تنزیہی پر بھی مطلقاً لفظ مکروہ کا اطلاق کرتے ہیں، جیسا کہ 'شرح المنیہ' میں ہے، اس لیے جہاں کہیں علماء میں سے کسی نے مکروہ کا ذکر کیا ہو تو اس کی دلیل کو دیکھنا ضروری ہے، اگر دلیل نہی ظنی ہو تو اس پر مکروہ تحریمی کا حکم لگایا جائے گا، سوائے یہ کہ تحریم والی نہی کو استحباب کی طرف پھیرنے والا کوئی قرینہ موجود ہو تو پھر وہ مستحب ہوگا یا مباح ہوگا۔اور اگر ترک کی دلیل نہی پر دلالت نہ کرتی ہو، بلکہ فقط غیر جازم ترک پر دلالت کرتی ہو، تو وہ مکروہ تنزیہی ہوگا۔

مطلب في تعريف المكروه، وأنه قد يطلق على الحرام والمكروه تحريما وتنزيها.

(قوله: ومكروهه) هو ضد المحبوب؛ قد يطلق على الحرام كقول القدوري في مختصره: ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره له ذلك. وعلى المكروه تحريما: وهو ما كان إلى الحرام أقرب، ويسميه محمد حراما ظنيا. وعلى المكروه تنزيها: وهو ما كان تركه أولى من فعله، ويرادف خلاف الأولى كما قدمناه.

وفي البحر: من مكروهات الصلاة المكروه في هذا الباب نوعان: أحدهما ما كره تحريما، وهو المحمل عند إطلاقهم الكراهة كما في زكاة فتح القدير، وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به الواجب يعني بالظني الثبوت. ثانيهما المكروه تنزيها، ومرجعه إلى ما تركه أولى، وكثيرا ما يطلقونه كما في شرح المنية، فحينئذ إذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله، فإن كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم إلا لصارف للنهي عن التحريم إلى الندب، فإن لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية. اهـ. (شامی: ۲۵۸-۱/۲۵۷)

مطلب في الاسراف في الوضوء

وضوء میں اسراف کا حکم

علامہ تمرتاشیؒ نے وضوء کے مکروہات میں سے ایک مکروہ 'اسراف' تحریر فرمایا ہے، چاہے جس شکل میں بھی ہو۔ نیز فرماتے ہیں کہ تین مرتبہ سے زائد دھونا بھی اسراف کی ایک شکل ہے اور یہ مکروہ تحریمی ہے، اگرچہ وہ شخص 'نہر' کے پانی سے وضوء کررہا ہو یا پھر اپنے مملوکہ پانی سے۔ اور وقف کا پانی ہو جیسے مدارس کا پانی تو اس میں اسراف کرنا حرام ہے۔ علامہ شامیؒ نے 'اسراف فی الوضوء' پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے ایک مطلب قائم کیا ہے: 'مطلب في الإسراف فی الوضوء۔

اولاً علامہ شامیؒ اسراف کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: پانی کا

حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال اسراف ہے۔ اور کراہت کی دلیل کے طور پر ابن ماجہ کی ایک روایت تحریر فرمائی ہے جو عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک مرتبہ حضرت سعدؓ کے پاس سے گزرے، اس حال میں کہ وہ وضوء کررہے تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **ماھذا السرف**، تو حضرت سعدؓ نے عرض کیا کہ: کیا وضوء میں بھی اسراف ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: ہاں! اگرچہ تم جاری نہر پر بھی وضوء کرو۔

آگے علامہ شامیؒ اسراف کی ایک خاص صورت بیان فرماتے ہیں کہ: تین مرتبہ دھونے کی سنیت کے اعتقاد کے باوجود تین سے زیادہ مرتبہ دھونا بھی اسراف ہے اور صحیح قول کے مطابق حدیث کی ممانعت اسی صورت پر محمول ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ دھونے کو سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھتا ہو بلکہ وہ شک کی وجہ سے طمانینت حاصل کرنے کے لیے تین مرتبہ سے زیادہ اعضاء کو دھوتا ہے یا ایک مرتبہ مکمل وضوء کرکے وضوء علی الوضوء کے قصد سے دوبارہ وضوء کرے، تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ جیسا اس کی وضاحت آگے مطلب میں گزر چکی ہے۔

کیا اسراف کرنا مکروہ تحریمی ہے یا مکروہ تنزیہی؟

علامہ حصکفیؒ وضوء میں اسراف کے مکروہ تحریمی ہونے کے قائل ہے، اور یہی بات 'حلبۃ المحلی' میں بعض متاخرین شافعیہ سے نقل کی گئی ہے، اور 'صاحب بحر' وغیرہ نے اسی کی پیروی کی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو مکروہ تحریمی کہنا، سابق میں ہم نے جو کچھ فتح القدیر کے حوالے سے نقل کیا تھا اس کے مخالف ہے۔ صاحب فتح القدیر نے ترک تقتیر اور ترک اسراف کو مندوبات میں سے شمار کیا ہے اور مندوبات کو ترک کرنا مکروہ تنزیہی ہوتا ہے یا مباح ہوتا ہے نہ کہ مکروہ تحریمی۔ اور ایسا ہی کچھ 'بدائع' میں بھی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ لیکن صاحب حلبہ نے تحریر فرماتے ہیں کہ: علامہ حلوانی اور قاضی خان ترک اسراف کی سنیت کے قائل ہیں۔(پس اگر سنت مؤکدہ ہوتو مکروہِ تحریمی ہوگا اور غیر مؤکدہ ہوتو مکروہ تنزیہی ہوگا)۔یہی درست ہے اور بحر میں بھی اس کو'اوجہ' کہا ہے۔

اور صاحب نہر نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہاں سنت سے مراد سنت ِ مؤکدہ ہے، کیوں کہ اسراف کی ممانعت مطلقاً ہے، لہٰذا ترک اسراف سنت مؤکدہ ہوگا اور اس کی مخالفت مکروہِ تحریمی قرار پائے گی۔نیز 'المنتقی' میں اسراف کو منہیات میں سے شمار کیا ہے، اس اعتبار سے بھی یہ مکروہ تحریمی ہوگا، کیونکہ جب کراہت مطلقاً بولی جائے تو اس سے مراد مکروہِ تحریمی ہوتی ہے۔اخیر میں صاحب نہر فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ ترکِ اسراف کو مندوبات میں شمار کرنا ضعیف ہے، اس کو سنت میں شمار کرنا چاہئے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جیسا کہ ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ حدیثِ مذکور **فمن زاد علی هذا أو نقص فقد تعدی وظلم** کی نہی کا محمل ایسا شخص ہے جو تین سے زائد یا کم دھونے کی سنیت کا معتقد ہو، جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔اور صاحب بدائع الصنائع فرماتے ہیں کہ یہی بات درست ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے تین مرتبہ سے زائد یا کم دھویا اور اس کا اعتقاد تین مرتبہ دھونے کی سنیت کا ہی ہوتو ایسا شخص اس حدیث میں وارد وعید کا مستحق نہ ہوگا۔اور ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ یہ عبارت اسی باب میں صریح ہے کہ تین مرتبہ کی سنیت کا معتقد اگر کم یا زیادہ کرتا ہے تو وہ کراہتِ تحریمی کا مرتکب نہ ہوگا (کیونکہ وہ اس وعید کا مصداق نہیں)۔ ہاں ایسا کرنا مکروہ تنزیہی کے منافی نہیں ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ فتح، بدائع وغیرہما نے اس مقام پر ترک اسراف کے مندوب ہونے کا جو قول اختیار کیا ہے وہ اسی تصحیح پر مبنی ہے، چنانچہ اسراف مکروہ تنزیہی ہوگا۔ اور منتقی میں اسراف کو منہیات میں سے شمار کرنا اس کے مکروہِ تنزیہی ہونے کے منافی نہی ہے، جیسا کہ چہرے پر زور سے پانی مارنے کو منہیات میں سے شمار کیا گیا ہے؛ کیونکہ مکروہِ تنزیہی باعتبار اصطلاحِ فقہاء حقیقتاً اور باعتبار لغت مجازاً منہی عنہ پر بولا جاتا ہے، جیسا کہ 'التحریر' میں ہے۔ نیز 'الخزانۃ السمر قندیۃ' میں اس کو منہیات میں سے شمار کیا ہے، مگر صراحت کے ساتھ کہ تین مرتبہ کی سنیت کا اعتقاد نہ ہوتو مکروہ ہوگا۔ اوراسی طرح شیخ اسماعیل نے نقل کیا ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے ترکِ اسراف کو سنت کہا ہے، ان کی مراد یہی ہوگی کہ ۳ سے زیادہ کی سنیت کا اعتقاد نہ رکھے، اور زیادتیؔ سنت کا اعتقاد رکھے گا تو یہ اسراف ہے اوراس کا ترک سنت ہے۔

اور کراہت سے مطلقاً ہر صورت میں مکروہ تحریمی مراد نہیں لیا جائے گا جیسا کہ سابق میں گذرا کہ دلیل دیکھی جائے گی، خاص کر اس لیے بھی کہ اس مسئلہ میں نہی کو تحریم سے پھیرنے والا قرینہ ظاہر ہے۔ مثلاً جس نے وضوء میں نہر کے پانی کے ساتھ اسراف کیا یعنی تین سے زیادہ مرتبہ دھویا اور زیادتی کی سنیت کا اعتقاد نہیں (اعتقاد تو تین کی سنیت کا ہی ہے) تو یہ اس شخص کے مانند ہے جس نے نہر سے برتن میں پانی بھرا پھر نہر ہی میں اس پانی کو انڈیل دیا، اوراس میں کوئی ممانعت نہیں ہے، سوائے اس کے کہ یہ عبث اور بے فائدہ کام ہے اور ایسا ہی وضوء میں مامور بہ سے زائد پانی استعمال کرنے میں ہوتا ہے، چنانچہ اسی وجہ سے حدیث میں اس کو اسراف کہا گیا ہے، اور لغۃً بھی اسراف کا یہی معنی ہے۔ چنانچہ 'القاموس' میں مذکور ہے کہ اسراف کا مطلب: ''تبذیر (فضول خرچی) ہے یا وہ چیز جس کو طاعت کے علاوہ میں خرچ کیا گیا ہو'' اور کسی چیز

کے مامور بہ سے زائد ہونے اور غیر طاعت ہونے سے اس کا حرام ہونا لازم نہیں آتا۔ ہاں اگر اس زیادتی کی سنت کا اعتقاد ہو تو چوں کہ اس نے ایسی چیز کو قربت تصور کیا جو قربت نہیں ہے، اس لیے اس اعتقاد کی وجہ سے وہ ظلم وتعدی کرنے والا ہوگا اور وعید کا مستحق ہوگا۔ اور ایسا اسراف ترک کرنا سنتِ مؤکدہ ہوگا۔

اور شارح علامہ حصکفیؒ سابق میں وضوء علی الوضوء کے ضمن میں الجواہر کے حوالے سے جو نقل کر چکے ہیں اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ، جاری پانی میں اسراف جائز (مکروہِ تنزیہی) ہے، کیونکہ وہ پانی کو ضائع کرنے والا نہیں ہے۔ اور ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ لفظ جائز کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو؛ چنانچہ وہ مکروہِ تنزیہی کو شامل ہوگا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ہماری وضاحت سے علماء کی ان عبارتوں میں توافق وتوازن ہو جاتا ہے، جس میں کسی نے وضوء میں اسراف کو جائز، کسی نے مکروہِ تنزیہی اور کسی نے مکروہِ تحریمی قرار دیا ہے۔

اور جو شارح علامہ حصکفیؒ نے یہاں ذکر کیا ہے (یعنی ماءِ نہر سے اسراف بھی مکروہ تحریمی ہے) وہ مشائخ حنفیہ کا کلام نہیں ہے، چنانچہ جن باتوں کی مشائخ نے تصریح اور تصحیح کی ہے یہ ان باتوں کا معارض ومخالف نہیں بن سکتا (اور متروک ہوگا)۔

هذا ما ظهر لي في هذا المقام۔ (شامی: ۱/ ۲۵۸)

مطلب في الإسراف في الوضوء

(والإسراف) ومنه الزيادة على الثلاث (فيه) تحريما ولو بماء النهر، والمملوك له. أما الموقوف على من يتطهر به، ومنه ماء المدارس، فحرام.

(قوله: والإسراف) أي بأن يستعمل منه فوق الحاجة الشرعية، لما أخرج ابن ماجه وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مر بسعد وهو يتوضأ فقال: ما هذا السرف؟ فقال: أفي الوضوء إسراف؟ فقال: نعم، وإن كنت على نهر جار، حلبة (قوله: ومنه) أي من الإسراف الزيادة على الثلاث أي

في الغسلات مع اعتقاد أن ذلك هو السنة لما قدمناه من الصحيح أن النهي محمول على ذلك، فإذا لم يعتقد ذلك وقصد الطمأنينة عند الشك، أو قصد الوضوء على الوضوء بعد الفراغ منه فلا كراهة كما مر تقريره (قوله: فيه) أي في الماء (قوله: تحريما إلخ) نقل ذلك في الحلبة عن بعض المتأخرين من الشافعية وتبعه عليه في البحر وغيره، وهو مخالف لما قدمناه عن الفتح من عده ترك التقتير والإسراف من المندوبات، ومثله في البدائع وغيرها، لكن قال في الحلبة: ذكر الحلواني أنه سنة؛ وعليه مشى قاضي خان، وهو وجيه اهـ واستوجهه في البحر أيضا وكذا في النهر. قال: والمراد بالسنة المؤكدة لإطلاق النهي عن الإسراف، وجعل في المنتقى الإسراف من المنهيات فتكون تحريمية لأن إطلاق الكراهة مصروف إلى التحريم، وبه يضعف جعله مندوبا.

أقول: قد تقدم أن النهي عنه في حديث: فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم، محمول على الاعتقاد عندنا، كما صرح به في الهداية وغيرها. وقال في البدائع: إنه الصحيح، حتى لو زاد أو نقص واعتقد أن الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد و قدمنا أنه صريح في عدم كراهة ذلك يعني كراهة تحريم، فلا ينافي الكراهة التنزيهية، فما مشى عليه هنا في الفتح والبدائع وغيرهما من جعل تركه مندوبا مبني على ذلك التصحيح، فيكره تنزيها، ولا ينافيه عده من المنهيات كما عد منها لطم الوجه بالماء، فإن المكروه تنزيها منهي عنه حقيقة اصطلاحا، ومجازا لغة كما في التحرير. وأيضا فقد عده في الخزانة السمرقندية من المنهيات، لكن قيده بعدم اعتقاد تمام السنة بالثلاث، كما نقله الشيخ إسماعيل، وعليه يحمل قول من جعل تركه سنة، وليست الكراهة مصروفة إلى التحريم مطلقا كما ذكرناه آنفا، على أن الصارف للنهي عن التحريم ظاهر، فإن من أسرف في الوضوء بماء النهر مثلا مع عدم اعتقاد سنية ذلك نظير من ملأ إناء من النهر ثم أفرغه فيه، وليس في ذلك محذور سوى أنه عبث لا فائدة فيه، وهو في الوضوء زائد على المأمور به؛ فلذا سمي في الحديث إسرافا.قال في القاموس: الإسراف: التبذير أو ما أنفق في غير طاعة، ولا يلزم من كونه زائدا على المأمور به وغير طاعة أن يكون حراما، نعم إذا اعتقد سنيته يكون قد تعدى وظلم لاعتقاده ما ليس بقربة قربة، فلذا حمل علماؤنا النهي على ذلك، فحينئذ يكون منهيا

عنه ويكون تركه سنة مؤكدة، ويؤيده ما قدمه الشارح عن الجواهر من أن الإسراف في الماء الجاري جائز لأنه غير مضيع وقدمنا أن الجائز قد يطلق على ما لا يمتنع شرعاً فيشمل المكروه تنزيها، وبهذا التقرير تتوافق عباراتهم. وأما ما ذكره الشارح هنا فقد علمت أنه ليس من كلام المشايخ المذهب فلا يعارض ما صرحوا به و صححوه، هذا ما ظهر لي في هذا المقام، والسلام (شامی: ۲۵۹-۲۵۸/۱)

مطلب في حكم كيي الحمصة

کیّ حمصہ کا حکم

'کیّ' کے معنی داغنے کے ہیں اور 'حمصہ' کے معنی چنے کے آتے ہیں، داغنے کا عمل خون بند کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ داغنے کے بعد ملک شام کے بعض ماہر اطباء زخم کو خشک کرنے کے لئے چنے سے کام لیتے تھے، کیونکہ چنے میں قوۃ ناشفہ (جذب کرنے کی صلاحیت) زیادہ پائی جاتی ہے، چنے کے ذریعہ زخم خشک کرنے کا یہ عمل شامی اطباء کی اصطلاح میں 'کی الحمصہ' کہلاتا تھا اور زیادہ تر اس علاج کی ضرورت ایک خاص قسم کے زخم میں پیش آتی تھی جسے عربی میں 'داخس' اور اردو میں 'انگل دیڑ' کہتے ہیں، یہ زخم انگلیوں کے ناخون میں پیدا ہوتا ہے اور اندر اندر عضلات میں سرایت کر جاتا ہے، اور نہایت تکلیف دیتا ہے، کبھی کبھی اس کی وجہ سے ناخون بھی اتر جاتا ہے، اور اس سے مستقل تھوڑا تھوڑا گندا پانی بہتا رہتا ہے، اس پانی کو بند کرنے کے لئے انگلی کے سرے پر داغ دے کر زخم پر چنا رکھ دیتے ہیں اور اوپر سے کاغذ وغیرہ رکھ کر پٹی باندھ دیتے ہیں۔ (فتاوی نویسی کے رہنما اصول: ۳۲۹)

علامہ شامیؒ اس مطلب میں کیّ الحمصہ کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'کی الحمصہ' کا حکم یہ ہے کہ جس جگہ کو داغہ گیا ہے اگر وہاں سے خون یا پیپ نکلے اور وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر اسے چھوڑ دیا جائے تو وہ نہ

بہے، صرف قطرہ کی شکل ہو اور صرف خون کی تری ہو تو اس صورت میں وضوء نہیں ٹوٹے گا، اگرچہ پورے کپڑے پر پھیل جائے یعنی اگر کپڑے سے جذب نہ ہوتا تو یہی ایک قطرہ زخم کے دہانے پر موجود رہتا اور اس میں سیلان نہ ہوتا، مگر کپڑے میں جذب ہونے سے دوسرا نکل آیا، اس طرح بہت سارا خون پیپ نکلا اور کپڑا بھی بہت خراب ہوا تو یہ ناقض نہ ہوگا۔ اور اگر اس طرح نہ ہو یعنی خون یا پیپ میں جوش تھا، کپڑے سے جذب نہ ہوتا تو زخم سے آگے بہتا اور سیلان پایا جاتا، تو اس صورت میں یہ ناقض ہوگا۔

اور وہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے جو ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ اس میں مجلس کا اعتبار کر کے گمان وظن سے اس کو جمع کیا جائے گا، یعنی اگر اس قدر خون نکلا کہ فوری طور پر اس میں قوت سیلان نہیں، لیکن اگر اس کو رہنے دیا جائے تو زیادہ ہو کر بہنے لگے، مگر اس سے پہلے کپڑے یا پٹی میں جذب ہو گیا تو ایسی صورت میں ایک مجلس میں نکلنے والے اور جذب ہونے والے خون کو مجلس کا اعتبار کر کے ظن اور گمان سے جمع کیا جائے گا، پس ایک مجلس میں جذب ہونے والا خون اس قدر ہے کہ اگر اس کو جذب نہ کیا جاتا تو جمع ہو کر سیلان پایا جاتا تو ناقض ہوگا اور اگر ایک مجلس میں جذب ہونے والا خون اس قدر نہیں بلکہ مجلس بدلتی رہی اور خون جذب ہوتا رہا تو اس کو جمع کرنے کے لیے ظن اور تخمین کی ضرورت نہیں۔

اور اگر داغی جانے والی جگہ سے نکلنے والا صاف پانی ہو تو وہ بھی خون کے درجہ میں ہوگا، اور 'علامہ حسن' سے مروی ہے کہ 'وضوء کو نہیں توڑے گا'۔ مگر پہلا قول صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان نے 'شرح جامع الصغیر' میں ذکر فرمایا ہے، لیکن دوسرے قول میں ایسے شخص کے لیے وسعت ہے جس کو چیچک یا خارش کی بیماری ہو، چنانچہ علامہ حلوانیؒ فرماتے ہیں کہ ضرورت کے وقت اس پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وأماما قيل: یعنیہ جو کہا جاتا ہے کہ پٹی جب تک داغ پر ہو وضوء نہیں توٹے گا، اگرچہ خون اور پیپ سے بھر جائے جب تک کہ اس کے اطراف سے خون نہ بہے یا پھر پٹی کھول دی جائے اور اس میں اس قدر خون وغیرہ نظر آئے کہ اگر اس پر پٹی نہ باندھی جاتی تو خون کا سیلان اس میں پایا جاتا تو پٹی کھلنے کے ساتھ ہی وضوء توٹ جائے گا نہ کہ اس سے پہلے۔ اس حکم کے متعلق ہم نے '**الفوائدالمخصصه بأحكام كيّ الحمصة**' میں وضاحت کی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ دراصل علامہ شامیؒ کے استاذ 'شیخ عبدالغنی النابلسی' نے اپنے رسالہ **المقاصد الممحصه في بيان كيّ الحمصة** اور ایک دوسرے رسالہ **الأبحاث المخلصه فى حكم كيّ الحمصة** میں سابق میں مذکور حکم ذکر فرمایا ہے، جس کو یہاں علامہ شامیؒ نے **وأماما قيل** سے بیان کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے اپنے رسالہ '**الفوائد المخصصة** میں اس کی تردید فرمائی ہے۔

تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ عبدالغنی النابلسی کا یہ حکم ۳ وجوہ سے قابل تسلیم نہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ صاحب بدائع وغیرہ نے لکھا ہے (اور یہاں ردالمحتار میں بھی اس کا ذکر گذرا) کہ زخم پر راکھ یا پٹی ڈال دی جائے جس میں خون، پیپ جذب ہو گیا یا پٹی باندھی جو خون سے تر ہو گئی تو یہ حدث ہے، اس سے ثابت ہوا کہ جب تک پٹی بندھی ہو، اسکو داخل جراحت کا حکم دینا درست نہیں، بلکہ زخم سے نکلنے والا خون قوت سیلان میں ہو، اور زخم سے تجاوز کر گیا ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا، گرچہ پٹی نہ کھولی ہو، اور پٹی کے اطراف سے بھی باہر نہ آیا ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نقضِ وضوء کی علت سیلان ہے، اور وہ جس طرح رماد اور تراب کی صورت میں پائی جاتی ہے اسی طرح ربط عصابہ کی صورت میں بھی ہے، پھر

دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہئے، یہی حدث کا تحقق مانا جانا چاہئے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ عصابہ اور پٹی کو داخل جرح کے حکم میں مانیں تو فقط اتنا حصہ داخل جرح کے حکم میں ہوگا جو زخم سے ملاصق ہو، جو حصہ اس سے زائد عصابہ کے نیچے چھپا ہو وہ زخم کے حکم میں نہیں، پس خون یا پیپ جب زخم کی حد سے بڑھ کر جسم کے اس حصہ تک آ جائے اس صورت میں بھی وضوء ٹوٹ جانا چاہئے، گرچہ پٹی سے باہر نہ آیا ہو، اور پٹی نہ کھولی گئی ہو مزید تفصیل علامہ شامیؒ کے رسالہ 'الفوائد' میں دیکھی جا سکتی ہے جلد ۱/ص: ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶)

مطلب في حكم كي الحمصة

[تنبيه] علم مما هنا ومما مر من أنه لا فرق بين الخارج والمخرج حكم كي الحمصة، وهو أنه إذا كان الخارج منه دما أو قيحا أو صديدا وكان بحيث لو ترك لم يسل وإنما هو مجرد رشح ونداوة لا ينقض وإن عم الثوب وإلا نقض بمجرد ابتلال الرباط، ولا تنس ما قدمناه من أنه إنما يجمع إذا كان في مجلس، ثم إن كان الخارج ماء صافيا فهو كالدم. وعن الحسن أنه لا ينقض. والصحيح الأول كما ذكره قاضي خان، لكن في الثاني توسعة لمن به جدري أو جرب كما قاله الإمام الحلواني، ولا بأس بالعمل به هنا عند الضرورة. وأما ما قيل من أن العصابة ما دامت على الكي لا ينتقض الوضوء، وإن امتلأت قيحا ودما لم يسل من أطرافها أو تحل فيوجد فيها ما فيه قوة السيلان لولا الربط فينتقض حين الحل لا قبله لمفارقتها موضع الجراحة، فقد أوضحنا ما فيه قوة في رسالتنا الفوائد المخصصة بأحكام كي الحمصة (شامی: ۱/۲۶۸)

نوم من به انفلات ريح غير ناقض

خروج ریح کے معذور کی نیند ناقض وضوء نہیں

علامہ حصکفیؒ نے نواقض وضوء کی دو قسمیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) نواقض وضوء حقیقی (۲) نواقض وضوء حکمی۔

نواقض وضوء حکمی کا مطلب یہ ہے کہ اصلا وہ چیز ناقض وضوء نہیں ہوتی، بلکہ اس

کے ساتھ دوسری کوئی ایسی چیز لاحق ہوجاتی ہے جو ناقضِ وضوء ہوتی ہے ایسا پہلا ناقضِ حکمی نوم ہے، کیونکہ عینِ نوم ناقض وضوء نہیں ہے، بلکہ قوت ماسکہ کے زائل ہونے سے ریح کا خارج ہونا ناقض وضوء ہے اس کو **مالا یخلو عنه النائم** کہتے ہیں، یعنی ہر سونے والے کو یہ معاملہ پیش آتا ہے۔

اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ عینِ نوم ناقض وضوء ہے۔اور سراج الوھاج میں پہلے قول یعنی 'عین نوم ناقض وضوء نہیں ہے' کو ترجیح دی ہے۔اور علامہ زیلعیؒ نے اسی قول کا یقینی ہونا بیان کیا ہے، بلکہ 'التوشیح' میں تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسی قول پر علماء کا اتفاق ہے۔

اس کے بعد صاحبِ نہر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: وہ شخص جس کی ہوا خارج ہوتی رہتی ہو، اس کی نیند کو تو بالاتفاق ناقضِ وضوء ہونا چاہئے کیوں کہ ایسے معذور کے لیے تو **مالا یخلو عنه النائم** یعنی خروجِ ریح کا تحقق ہوجائے تو بھی وضوء نہیں ٹوٹتا، پھر بحالتِ نوم تو خروج ریح کا فقط وہم ہوتا ہے، اس لئے نوم کی حالت میں بدرجۂ اولی خروج ریح کو نقضِ وضوء کا سبب نہیں مانیں گے، پس نوم کی حالت میں نقض وضوء کا سبب عین نوم کو ہی مانیں گے۔

گویا صاحب نہر کے کہنے کا خلاصہ یہ ہوا کہ غیر معذور نائم کے متعلق نقضِ وضوء کے سبب میں دو احتمال ہو سکتے ہیں: (۱) ناقضِ وضوء عین نوم ہے۔(۲) مالا یخلو عنہ النائم یعنی خروج ریح ناقض وضوء ہے۔مگر انفلات ریح والے معذور نائم کے حق میں تو نقضِ وضوء کا سبب فقط نوم ہی ہوگا یعنی ''عین نوم ناقض وضوء ہوگی''۔

علامہ شامیؒ نے صاحب نہر کی اس بات پر اعتراض کرتے ہوئے مطلب قائم کیا ہے **نوم من به انفلات ریح غیر ناقض**۔علامہ شامیؒ کو صاحب نہر کی اس بات

پر اشکال ہے، اس لئے وہ **فیہ نظر** کہہ کر تحریر فرماتے ہیں کہ بہتر بات وہ ہے جو 'فتاوی ابن الشلبی' میں ہے، صاحبِ فتاوی تحریر فرماتے ہیں کہ مجھ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس کی ریح خارج ہوتی رہتی ہے کہ کیا نیند سے اس کا وضوء ٹوٹ جائے گا؟

تو میں نے جواب دیا کہ: اس شخص کا وضوء نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ درست بات یہی ہے کہ نیند خود ناقض وضوء نہیں ہے، البتہ ناقض وضوء تو وہ شئ ہوتی ہے جو خارج ہوتی ہے، یعنی ریح۔ اور جب حقیقتِ خروج ناقض نہیں تو نیند تو اس کا سبب ہے، اور خروج موہوم ہے، اس سے بدرجہ اولی وضو نہیں ٹوٹے گا۔ ہاں! جن لوگوں کا اصول یہ ہے کہ نیند ناقض وضوء ہے، ان کے قول کے مطابق وضوء ٹوٹ جائے گا۔

مطلب نوم من به انفلات ريح غير ناقض

وأقول: ينبغي أن يكون عينه ناقضا اتفاقا فيمن فيه انفلات ريح إذ ما لا يخلو عنه النائم لو تحقق وجوده لم ينقض فالمتوهم أولى نهر.

قلت: فيه نظر والأحسن ما في فتاوى ابن الشلبي، حيث قال: سئلت عن شخص به انفلات ريح هل ينقض وضوءه بالنوم؟ فأجبت بعدم النقض، بناء على ما هو الصحيح من أن النوم نفسه ليس بناقض، وإنما الناقض ما يخرج. ومن ذهب إلى أن النوم نفسه ناقض لزمه النقض (شامی: ۱/۲۷۰)

مطلب: لفظ حيث موضوع للمكان، ويستعار لجهة الشيئ

ظرفِ مکان 'حیث' کبھی 'جہت' کے معنی میں بھی آتا ہے۔

ونوم يزيل مسكته أي: قوته الماسكة بحيث تزول مقعدته من الأرض،

یعنی ایسی نیند جو قوتِ ماسکہ کو اس طور پر ختم کردے کہ مقعد زمین سے ہٹ جاوے۔

علامہ حصکفیؒ نے مذکورہ عبارت میں لفظ 'حیث' استعمال کیا ہے اس کے پیش نظر

لفظِ حیث کی وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے یہاں پر ایک مطلب قائم کیا ہے:

لفظ حیث موضوع للمکان، ویستعار بجهة الشيئ

علامہ شامیؒ نے حیث کے دو معنی بیان کرنے کے لیے تلویح کی عبارت ذکر فرمائی ہے کہ حیث ظرف مکان ہے، یعنی مکان کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، البتہ کبھی اس کو کسی چیز کی حیثیت، اعتبار اور صفت وکفیت (جہت) کے معنی میں بھی استعمال کرلیا جاتا ہے۔ جیسے کبھی بولتے ہیں کہ **الموجود من حیث أنهٗ موجود** یعنی موجود چیز اس اعتبار سے کہ وہ موجود ہے۔ ایسا تب بولتے ہیں جب کسی موجود کے بارے میں اس کے موجود ہونے کی حیثیت اور اعتبار سے کوئی بات بیان کرنی مقصود ہو۔

پس اس کے مطابق متن کی عبارت پر نظر کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ ناقضِ وضوء وہ نیند ہے جو قوتِ ماسکہ کو اس حیثیت اور اعتبار سے ختم کرنے والی ہو کہ اس نیند سے انسان کی مقعد زمین سے زائل ہوجائے اور الگ ہوجائے، اور حیث کے ذریعہ سے جو اعتبار اور کفیت بیان کی ہے (**تزول مقعدته من الارض**) اس کی وضاحت آگے مستقل طور پر بھی ذکر فرمائی ہے **وھو النوم علی أحد---**

اس مطلب اور معنی کو سامنے رکھتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں نوم کے ناقض ہونے کی 'حیثیتِ تقیید' کا بیان ہے، یعنی کس حیثیت سے نیند ناقض ہے اس حیثیت کی قید بیان کی ہے۔

مطلب لفظ حيث موضوع للمكان ويستعار لجهة الشيء

(قوله: بحيث) حيثية تقييد: أي كائنا من هذه الجهة وبهذا الاعتبار. وفي التلويح لفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره، يقال الموجود من حيث إنه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار. اهـ. فالمراد زوال القوة الماسكة من الجهة التي ذكرها بعد وفسرها بقوله وهو النوم إلخ، (شامی: ۱/۲۷۰)

مطلب: نوم الأنبياء غير ناقض

انبیاء کرام علیہم السلام کی نیند ناقض وضو نہیں۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں نوم انبیاء کے غیر ناقض ہونے کی وضاحت فرماتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'بحر الرائق' میں 'قنیۃ' کے حوالہ سے یہ مسئلہ مذکور ہے کہ 'نوم نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم' کا غیر ناقض ہونا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہیں، اسی وجہ سے صحیحین میں وارد ہے کہ **أن النبی ﷺ نام حتی نفخ: ثم قام إلی الصلاۃ ولم یتوضأ** یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سو گئے، حتی کہ خراٹوں کی آواز آنے لگی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز کے لئے کھڑے ہوئے اور وضوء نہیں کیا۔ نیز دوسری حدیث میں وارد ہے: **إن عَیْنَي تناماں، وینام قلبی،** یعنی میری آنکھیں سوتی ہیں، میرا دل نہیں سوتا۔

ان احادیث میں اور لیلۃ التعریس والے قصہ میں کوئی تعارض نہیں ہے، صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لیلۃ التعریس میں سو گئے حتی کہ سورج طلوع ہو گیا، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوم کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو طلوعِ فجر اور طلوعِ شمس وغیرہ کا پتہ نہیں چلا۔ اس لئے کہ طلوع شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں، اور آنکھ بیدار نہیں تھی، بخلاف حدث کے کہ اس کا تعلق بدن سے ہے، اور قلب کے بیدار ہونے سے بدن سے متعلق امور کا احساس ہوتا ہے، اور چونکہ طلوعِ فجر اور طلوعِ شمس وغیرہ کا ادراک امور بدنیہ میں سے نہیں اور ادراکات قلب کے قبیل سے بھی نہیں، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کا ادراک نہ ہوا۔

"ھذا ھو المشھور فی کتب المحدثین والفقھاء کذا فی شرح المھذب

قاضی عیاضؒ نے 'الشفاء بتعريف حقوق المصطفى میں دوسرے کئی جوابات دیئے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اغلب احوال کی خبر دینا ہے، یعنی عموما آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نیند کے وقت قلب بیدار رہتا تھا، اور بعض اوقات آنکھ اور دل دونوں پر نیند طاری ہوتی تھی۔

یا نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ ایسی مستغرق نیند نہیں سوتے تھے کہ وہ ناقض وضوء ہوجائے، پس لیلۃ التعریس میں قلب وعین دونوں کا سونا ممکن ہے۔

حضرات علمائے کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاءؑ کے رؤیا اور خوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا، تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارف الہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جاننا چاہئے کہ یہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں، (چنانچہ ابن سعدؒ کی ایک روایت میں جو عطاء سے مرسلاً مروی ہے اس میں ہے: **أنا معاشر الأنبياء تنام أعيننا ولا تنام قلوبنا**۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں۔
(المنہل العذب المورود: ۲/ ۲۴۹)

مطلب نوم الأنبياء غير ناقض

(قوله: كنوم الأنبياء) قال في البحر: صرح في القنية بأنه من خصوصياته - صلى الله عليه وسلم - ولذا ورد في الصحيحين: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نام حتى نفخ ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ لما ورد في حديث آخر: وإن عيني تنامان ولا ينام قلبي. ولا يشكل عليه ما ورد في الصحيح من: أنه - صلى الله عليه وسلم - نام ليلة التعريس حتى طلعت الشمس، لأن القلب يقظان يحس بالحدث وغيره مما يتعلق

بالبدن ويشعر به القلب، وليس طلوع الفجر والشمس من ذلك ولا هو مما يدرك بالقلب، وإنما يدرك بالعين وهي نائمة، وهذا هو المشهور في كتاب المحدثين والفقهاء، كذا في شرح التهذيب. اهـ. وأجاب القاضي عياض في الشفاء بأجوبة أخر، منها أن ذلك إخبار عن أغلب أحواله، أو أنه لا ينام نوما مستغرقا ناقضا للوضوء(شامی: ۱/۲۷۳)

مطلب: في ندب مراعات الخلاف إذا لم يرتكب مكروه مذهبه

اگر مکروہ کا ارتکاب لازم آئے تو اختلاف ائمہ کی رعایت نہیں کی جائے گی۔

علامہ تمرتاشیؒ نے عدمِ نواقض وضوء میں دو غیر ناقضِ وضوء امور ’مس ذکر‘ اور ’مس مرأۃ‘ بیان کیے ہیں، اس کی تصریح کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ باوضوء شخص کے لئے مس ذکر اور مس مرأۃ کے بعد ہاتھ کو دھو لینا مستحب ہے، خصوصا امام کے لئے تاکہ علماء کے اختلاف سے نکل جاوے، کیوں کہ مقتدیوں میں مخالف مذہب کے مقتدی ہوں گے، اس لیے اختلافی امور کی رعایت کرلینا بہتر ہے۔ لیکن شرط یہ ہے اس کام کو کرنے سے اپنے مذہب کے مکروہ کا ارتکاب لازم نہ آئے، اس پر علامہ شامیؒ نے مطلب قائم کیا ہے: **في ندب مراعاة الخلاف إذا لم يرتكب مكروه مذهبه.**

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ **لكن بشرط** یہ ماقبل کے کلام سے استدراک ہے، اس لئے کہ ماقبل کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام کے لئے اپنے مقتدیوں کی رعایت ہر حال میں مندوب ہے، حالاں کہ حکم ایسا نہیں، حکم یہ ہے کہ مراعاۃِ خلاف اسی وقت مندوب ہے جب امام کو اپنے مذہب کے مکروہ کا ارتکاب لازم نہ آئے۔ اور یہ ایک عام قاعدہ ہے، اس مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں، کیوں کہ اس مسئلہ میں مراعاۃ سے حنفی کو کوئی مکروہ لازم نہیں آتا۔

آگے علامہ شامیؒ ایک دوسرے مسئلہ کو زیر بحث لائے ہیں کہ کیا کراہت سے مراد عام کراہت ہے یا خاص؟ یعنی فقط کراہتِ تحریمی کے لزوم کی صورت میں مراعاۃ

غیر مستحب ہو۔ یا تحریمی و تنزیہی دونوں صورتوں میں مراعات غیر مستحب ہو؟

علامہ طحطاویؒ نے اس پر توقف اختیار کیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ عام کراہت ہے جو مکروہ تنزیہی کو بھی شامل ہے، جیسے فجر کی نماز میں تغلیس امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے، جب کہ ہمارے نزدیک اسفار افضل ہے، اور اس کی مخالفت مکروہِ تنزیہی ہے، پس اس صورت میں بھی اختلاف کی رعایت کرنا مستحب نہیں۔

اسی طرح شک کے دن روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حرام ہے، اور میں نے کوئی ایسا عالم نہیں دیکھا کہ جو یہ کہتا ہو کہ اختلاف کی رعایت کرتے ہوئے روزہ نہ رکھنا مستحب ہے، حالاں کہ اختلاف کی رعایت کرنے سے آدمی شوافع کے مطابق حرام سے بھی نکل جائے گا، مگر چوں کہ ہمارے نزدیک اس صورت میں کراہتِ تنزیہی لازم آئے گی، اس لیے مراعاۃِ خلاف مستحب نہ ہوگا اور اپنے مذہب کے مطابق اولی و مستحب پر عمل کرے گا۔

اور اسی طرح ترک اعتماد اور ترکِ جلسۂ استراحت ہمارے نزدیک سنت ہے، اگر کوئی کرے تو کوئی حرج نہیں ہے، صرف مکروہ تنزیہی ہے، حالانکہ یہ دونوں امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے، پس اس صورت میں بھی حنفی اپنے مذہب کے مطابق مکروہ تنزیہی سے بچنے کو ترجیح دے گا۔

مطلب في ندب مراعاة الخلاف إذا لم يرتكب مكروه مذهبه

(قوله: لكن يندب إلخ) قال في النهر: إلا أن مراتب الندب تختلف بحسب قوة دليل المخالف وضعفه. (قوله: لكن بشرط) استدراك على ما فهم من الكلام من أن الإمام يراعي مذهب من يقتدي به سواء كان في هذه المسألة أو غيرها، وإلا فالمراعاة في المذكور هنا ليس فيها ارتكاب مكروه مذهبه. اهـ. ح. بقي هل المراد بالكراهة هنا ما يعم التنزيهية؟ توقف فيه ط. والظاهر نعم، كالتغليس في صلاة الفجر، فإنه السنة

عند الشافعي مع أن الأفضل عندنا الإسفار فلا يندب ومراعاة الخلاف فيه، وكصوم يوم الشك فإنه الأفضل عندنا. وعند الشافعي حرام، ولم أر من قال: يندب عدم صومه مراعاة للخلاف، وكالاعتماد وجلسة الاستراحة، السنة عندنا تركهما. ولو فعلهما لا بأس كما سيأتي في محله، فيكره فعلهما تنزيها مع أنهما سنتان عند الشافعي. (شامی ۱/۲۷۹:)

مطلب في تحرير الصاع والمد والرطل

صاع، مد اور رطل کی مقدار کی تفصیل

اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الزکات کے ضمن آئے گی، ان شاء اللہ۔

مطلب في رطوبة الفرج

رطوبتِ فرج کا حکم

رطوبت فرج کی تین قسمیں ہیں:

(۱) فرج خارج کی رطوبت جو بالاتفاق پاک ہے، اس لئے کہ وہ درحقیقت پسینہ ہے۔

(۲) فرج داخل کی رطوبت جس کو امام ابوحنیفہؒ پاک کہتے ہیں اور صاحبینؒ ناپاک کہتے ہیں، کیونکہ اس رطوبت کے بارے میں تردد ہے کہ وہ پسینہ ہے یا مذی؟ اس لئے اس کی نجاست میں اختلاف ہے، اور احتیاط اس کے نجس کہنے میں ہے۔

(۳) رحم کی رطوبت جو بالاتفاق ناپاک ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو رطوبت بہتی ہے، چاہے کون سی بھی ہو؛ ناقضِ وضوء ہے، اور ناپاک ہے، پس بعض عورتوں کو اکثر اوقات جو سفیدی بہتی رہتی ہے وہ ناپاک ہے، اور ناقضِ وضوء ہے، پس وہ بہ کر فرج خارج تک نکل آوے تو وضوء ٹوٹ جائے گا، اور فرجِ داخل کی جس رطوبت میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہوا ہے وہ خود سے

باہر آتی ہی نہیں۔

درمختار میں اس مقام پر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ **رطوبة الفرج طاهرة عنده**، اس سے معلوم ہوا کہ یہ اختلافی صورت یعنی فرج داخل کی رطوبت کا بیان ہے۔ اور فرج خارج کی رطوبت میں کوئی اختلاف نہیں، اسی لیے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ح یعنی تحفۃ الاخیار، حاشیہ حلبی مداری علی الدر المختار میں مذکور ہے کہ فرج خارج کی رطوبت بالاتفاق پاک ہے، دلیل یہ کہ علماء نے وضوء میں فرج خارج کی رطوبت کو دھونا سنت قرار دیا ہے، فرض نہیں کہا ہے اور اگر یہ صاحبینؒ کے نزدیک ناپاک ہوتی تو اس کا دھونا فرض ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بالاتفاق پاک ہے۔

حلبہ میں فرج خارج کی رطوبت کو جو پاک قرار دیا ہے اور اس کی جو دلیل بیان کی گئی ہے اس پر ہونے والے ممکنہ اعتراض اور اس کا جواب تحریر کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ نجاست جب تک اپنے محل میں ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں، اسی وجہ سے مردوں اور عورتوں کے لئے استنجاء سنت ہے، حالانکہ نکلنے والی چیز بالاتفاق ناپاک ہے، مگر چوں کہ وہ ابھی اپنے محل میں ہے اس لیے ناقض نہیں اور اس کا دھونا بھی فرض نہیں، لہٰذا دھونے کا سنت ہونا اس کے پاک ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اس اعتراض کے بعد علامہ شامیؒ اپنی طرف سے اس اتفاقی مسئلہ (فرج خارج کی رطوبت کے پاک ہونے) کی دوسری دلیل دیتے ہیں کہ اس کے بالاتفاق پاک ہونے کی دلیل یہ ہوسکتی ہے کہ فرج خارج کا حکم خارج بدن کا ہے۔ اس لیے یہ رطوبت منہ، ناک اور خارج بدن پسینہ کی طرح ہے، جو بالاتفاق پاک ہے۔

نوٹ: رطوبتِ فرج کا مسئلہ اس مقام کے علاوہ باب الانجاس میں بھی علامہ شامیؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

مطلب في رطوبة الفرج

(قوله: الفرج) أي الداخل، أما الخارج فرطوبته طاهرة باتفاق بدليل جعلهم غسله سنة في الوضوء، ولو كانت نجسة عندهما الفرض غسله. اهـ. ح. أقول: قد يقال إن النجاسة ما دامت في محلها لا عبرة لها؛ ولذا كان الاستنجاء سنة للرجال والنساء في غير الغسل مع أن الخارج نجس باتفاق، فلا تدل سنية الغسل على الطهارة فتدبر، نعم يدل على الاتفاق كونه له حكم خارج البدن، فرطوبته كرطوبة الفم والأنف والعرق الخارج من البدن. (شامی: ۱/۳۰۵)

مطلب: يوم عرفة أفضل من يوم الجمعة

یومِ عرفہ، یومِ جمعہ سے افضل ہے۔

اس مطلب کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید ایک مسئلہ کی وضاحت کی جاتی ہے۔

غسلِ جمعہ مسنون ہے، البتہ اس بات میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ وجہِ سنیت کیا ہے آیا یوم جمعہ یا صلاۃ جمعہ؟

امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ غسل صلاۃ جمعہ کے لئے مسنون ہے نہ کہ یوم جمعہ کے لئے۔ اور حسن بن زیادؒ کا قول 'یوم جمعہ کا ہے' اور یہی قول امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے۔

اس کے بعد علامہ حصکفیؒ نے غسل کے مسنون مواقع میں سے ایک موقع 'فی جبل عرفہ' کا بیان کیا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'جبل' کا لفظ لا کر علامہ حصکفیؒ اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ غسل وقوفِ عرفہ کے لئے مسنون ہے، نہ کہ دخول عرفہ کے لئے اور نہ ہی یوم عرفہ کے لئے۔

اور جبل سے مراد وہ تمام جگہ جہاں وقوف صحیح ہو۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہو، یعنی غسل وقوف کے لئے ہے یا یوم عرفہ کے لئے جیسا کہ جمعہ کے بارے میں گذرا۔

مگر صاحب حلبہ نے اس پر رد کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ 'یہ غسل وقوف کے لئے ہے' نیز فرماتے ہیں کہ 'میں گمان نہیں کرتا کہ کوئی یہ نظریہ رکھتا ہو کہ عرفات میں حاضری کے بغیر عرفہ کے دن کے لئے غسل کرنا مسنون ہے۔'

اور اسی بات کو صاحب نہر نے النہر میں اور صاحب بحر نے البحر میں ثابت کیا ہے۔لیکن علامہ المقدسی صاحب بدائع کی تائید کرتے ہوئے "نظم الکنز" میں فرماتے ہیں کہ 'عرفہ کے دن کی فضیلت کی وجہ سے اس کے لئے غسل کرنا سنت ہو، یہ بھی بعید نہیں، کیوں کہ عرفہ کے دن کی بڑی فضیلت ہے اور اس کے پیش نظر غسل سنت کہا جا سکتا ہے، چنانچہ ابن ملک نے شرح مشارق میں لکھا ہے کہ: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو افضل ایام میں طلاق دینے کی قسم کھائے تو اس پر یوم عرفہ کے دن طلاق واقع ہوگی اور افضل ایام میں طلاق کا یہ مسئلہ علماء کے درمیان زیر بحث آیا تھا، جس پر بعض حضرات نے یوم جمعہ کی افضلیت کا حکم ذکر کیا، جب کہ اصل حکم کتابوں میں اس کے برخلاف منقول ہے یعنی یوم عرفہ کی افضلیت کا حکم ہے اور یہی آخری مسئلہ اس مطلب کے ذریعہ بیان کرنا مقصود ہے۔

مطلب يوم عرفة أفضل من يوم الجمعة

وما في البدائع من أنه يجوز أن يكون على الاختلاف أيضا: أي أن يكون للوقوف أو لليوم كما في الجمعة، رده في الحلبة بأن الظاهر أنه للوقوف. قال: وما أظن أن أحدا ذهب إلى استنانه ليوم عرفة بلا حضور عرفات اهـ وأقره في البحر والنهر، لكن قال المقدسي في شرحه على نظم الكنز أقول: لا يستبعد أن يقول أحد بسنيته لليوم لفضيلته، حتى لو حلف بطلاق امرأته في أفضل أيام العام تطلق يوم عرفة، ذكره ابن مالك في شرح المشارق. وقد وقع السؤال عن ذلك في هذه الأيام ودار بين الأقوام، وكتب بعضهم بأفضلية يوم الجمعة والنقل بخلافه. اهـ.(شامی : ۱/۳۱۰)

مطلب: يطلق الدعاء على مايشمل الثناء

ثنا، دعامیں شامل ہے۔

الدر مع التنویر میں جنبی اور حائضہ کے احکام میں مذکور ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت کے قصد سے قرآن پڑھنا حرام ہے؛ البتہ اگر وہ لوگ دعا یا ثنا کے قصد سے پڑھے یا کسی فعل کے افتتاح یا تعلیم کا قصد کرے اور ایک ایک کلمہ تلقین کرے تو اصح قول کے مطابق یہ درست اور جائز ہے۔

اس مقام پر علامہ حصکفیؒ کے الفاظ ہیں: **فلو قصد الدعاء أو الثناء الخ**۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے مطلب قائم کیا ہے: **يطلق الدعاء على مايشمل الثناء**۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ دعا سے مراد وہ آیتیں بھی ہیں جو باری تعالی کی ثناء پر مشتمل ہیں، اسلئے کہ سورۂ فاتحہ کا نصف ثناء ہے اور نصف آخر دعاء ہے، اور آگے حصکفیؒ نے لکھا ہے کہ جنازہ کی نماز میں سورہ فاتحہ بغرض ثنا پڑھے تو درست ہے۔ اس اعتبار سے شارح علامہ حصکفیؒ کا قول'**أو الثناء**' عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ نیز اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ 'دعا' میں ثناء بھی شامل ہے اور ثناء وطلب پر مشتمل پورے کلام کو دعاء کہا جائے گا۔

مطلب يطلق الدعاء على مايشمل الثناء

(و) يحرم به (تلاوة القرآن) ولو دون آية على المختار (بقصده) فلو قصد الدعاء أو الثناء أو افتتاح أمر أو التعليم ولقن كلمة كلمة حل في الأصح، حتى لو قصد بالفاتحة الثناء في الجنازة لم يكره (تنوير والدر)

أقول: وقد صرحوا بأن مفاهيم الكتب حجة، والظاهر أن المراد بالدعاء ما يشمل الثناء؛ لأن الفاتحة نصفها ثناء ونصفها الآخر دعاء، فقوله الشارح أو الثناء من عطف الخاص على العام. (شامی: ۱/۳۱۴)

مطلب: لا تسموا العنب الکرم

انگور کو کرم کہنے کی ممانعت

امام سیوطیؒ نے الجامع الصغیر میں حدیث '**لا تسموا العنب الکرم**' کی تخریج کی ہے، اور بخاری کی روایت میں یہ بھی ہے کہ '**الکرم قلب المؤمن**'۔

اور اس اعتبار سے ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا نام 'کرم' رکھنا اس میں خیر اور منافع کی کثرت پر دلالت کرتا ہے، اور اس اعتبار سے تو مؤمن کا قلب زیادہ حقدار ہے۔

نہی کا معنی

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں شجر عنب کو 'کرم' کہنے کی جو نہی ہے اس میں دو احتمال ہیں: (۱) تخصیص کی ممانعت ہے۔ یعنی فقط شجر عنب کو ہی 'کرم' سے موسوم نہ کیا جائے، اور قلب مؤمن چونکہ اس لفظ کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے اس کو بھی 'کرم' کہہ سکتے ہیں، اس احتمال کے اعتبار سے شجر عنب کو 'کرم' سے موسوم کرنا ممنوع نہیں، فقط تخصیص منع ہے۔

(۲) شجر عنب سے حرام شراب یعنی خمر بنائی جاتی ہے، اس کے باوجود اس کا نام 'کرم' رکھنا، گویا حرام اور خبیث شراب کی اصل (عنب) کو خیر اور کرم سے موسوم کرنا ہوا، اور یہ بالواسطہ حرام چیز کی مدح ہوئی، اور بالواسطہ نفوس کو حرام پر آمادہ کرنا بھی ہوا، جو درست نہیں۔ اور علامہ مناوی فرماتے ہیں یہ دوسرا احتمال بھی حدیث میں ممکن ہے، اور اس اعتبار سے شجر عنب کا نام 'کرم' رکھنا ہر حال میں منع ہوگا۔

البتہ قاموس میں اس نہی کے پہلے احتمال کو حتمی قرار دیا ہے، جب کہ شرح شرعۃ الاسلام میں دوسرا احتمال راجح قرار دیا ہے۔

مطلب في حديث: لا تسموا العنب الكرم.

(قوله: من الكرم) أخرج السيوطي: لا تسموا العنب الكرم، زاد في رواية الكرم قلب المؤمن، وذلك لأن هذه اللفظة تدل على كثرة الخير والمنافع في المسمى بها و قلب المؤمن هو المستحق لذلك، وهل المراد النهي عن تخصيص شجر العنب بهذا اللفظ وأن قلب المؤمن أولى به منه فلا يمنع من تسميته بالكرم، أو المراد أن تسميته بها مع اتخاذ الخمر المحرم منه وصف بالكرم والخير لأصل هذا الشراب الخبيث المحرم و ذلك ذريعة إلى مدح المحرم، وتهييج النفوس إليه محتمل. اهـ. مناوي وجزم في القاموس بالاحتمال الأول، وفي شرح الشرعة بالثاني. (شامی: ۱/۳۲۵)

مطلب: في مسئلة الوضوء من الفساقي

چھوٹے حوض سے وضو کرنے کا حکم

علامہ تمرتاشیؒ نے تنویرالابصار میں ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ: ایسے پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں جو کسی پاک چیز کے ساتھ مخلوط ہو اور وہ پاک چیز غالب ہو۔

علامہ حصکفیؒ نے اس پر مزید وضاحت کرتے ہوئے مخلوط چیز کے غلبہ کی مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں۔

ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مخلوط چیز ماءِ مطلق کے مماثل ہو، جیسے ماءِ مستعمل، تو غلبہ کا اعتبار اجزاء سے ہوگا، اگر مطلق پانی نصف سے زائد ہو تو اس کے ذریعہ طہارت حاصل کرنا جائز ہے، اور اگر ماءِ مستعمل نصف سے زائد ہو تو اس صورت میں طہارت حاصل کرنا درست نہ ہوگا، اور یہ دونوں طرح کے پانی یعنی 'ملقی' (وہ ماءِ مطلق جس میں ماءِ مستعمل خارج سے ڈالا گیا ہو) اور 'ملاقی' (یعنی وہ ماءِ مطلق جو اعضاء کے اس میں لگنے یا ڈوبنے کی وجہ سے مستعمل ہو گیا ہو) دونوں کو عام ہے۔

اور مزید ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ 'چھوٹے حوضوں میں وضوء کرنا جائز ہے

جب تک ماءِ مستعمل کے مساوی ہونے کا یقین نہ ہوجائے، اور علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر، صاحب نہر اور صاحب منح کی تحقیق یہی ہے، البتہ علامہ شرنبلالیؒ نے شرح وہبانیہ میں ملقی اور ملاقی پانی کے حکم میں فرق کیا ہے، فراجعہ متأملا۔

اسی پر علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے: **مطلب في مسألة الوضوء من الفساقي.**

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ملقی اور ملاقی کا جو عموم علامہ حصکفیؒ نے بیان فرمایا ہے اس پر تفریع کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ نے 'فساقی' سے جوازِ وضوء کا مسئلہ بیان فرمایا ہے۔

فساقی کا مطلب: چھوٹے حوض ہیں، ان سے وضوء کرنا جائز ہے، اگر چہ ان کا پانی جاری نہیں ہوتا۔

من جملہ فساقی (چھوٹے حوض) کے حمام میں موجود غوطہ لگانے کے تالابھی ہیں، اور مساجد کے وہ وضوخانے بھی اس میں داخل ہیں، جن کا پانی جاری نہیں ہوتا، اور جو دہ در دہ بھی نہیں ہوتے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کے اس قول کے اعتبار سے ان حوضوں سے غسل اور وضوء کرنا جائز ہے جب تک یہ یقین نہ ہوجائے کہ طہارت حاصل کرنے والوں کے اعضاء سے لگا ہوا پانی مطلق پانی کے برابر ہے یا اس پر غالب ہے۔ اور اگر یہ یقین ہو کہ اعضاء سے لگا ہوا پانی ماء مطلق کے مساوی یا غالب ہے تو وضوء درست نہ ہوگا۔

علامہ حصکفیؒ نے اپنے اس مدعا پر کہ ملقی اور ملاقی کا حکم یکساں ہوگا، بحر، نہر اور منح کی تحقیق کا حوالہ دیا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات نے اپنی کتاب میں

اس مسئلہ کے ضمن میں فقہاء کی ان عبارات سے استدلال فرمایا ہے جو مطلق ہیں، اور جن سے ماءِ مستعمل کا حکم ملقی اور ملاقی کے بارے میں یکساں ہونا معلوم ہوتا ہے اور ان کتابوں کے اطلاق سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکم 'ملقی' اور 'ملاقی' دونوں کو عام ہے۔

اور نیز بدائع کے درج ذیل قول سے بھی استدلال کیا ہے کہ 'قلیل مطہر پانی میں جب غیر مطہر پانی مل جاوے، اور غیر مطہر پانی غالب ہو تو وہ اپنی طہوریت سے نکل جاتا ہے، جیسے گلاب کا پانی اور دودھ، ہاں اگر غیر مطہر مغلوب ہو تو مطہر پانی اپنی طہوریت پر باقی رہے گا، اور یہاں مستعمل پانی وہ ہے جو بدن سے لگتا ہے، اور وہ یقینا غیر مستعمل پانی سے کم ہے، لہٰذا وہ اسے مطہر ہونے کی صفت سے کیسے نکال سکتا ہے، یہی تفصیل ابن امیر حاج کی 'حلبہ' میں ہے۔

'شیخ سراج الدین' کے فتاوی 'قاری الہدایہ' (جسے ان کے شاگرد 'محقق ابن الہمام' نے جمع کیا ہے) میں ہے کہ ان سے چھوٹے حوض کے بارے میں پوچھا گیا جس میں لوگ وضوء کرتے ہیں، اور مستعمل پانی اس میں گرتا ہے، اور ہر روز اس میں نیا پانی آتا ہے تو کیا اس میں وضوء کرنا جائز ہے؟

تو انہوں نے جواب دیا کہ 'جب اس میں مذکور پانی کے علاوہ کوئی چیز نہ گرے تو اس میں کوئی خرابی نہیں آئے گی، یعنی جب اس میں کوئی نجاست گرے گی تو وہ ناپاک ہو جائے گا، کیونکہ وہ چھوٹا ہے، مگر ماء مستعمل کے گرنے سے وہ ناپاک نہیں ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر صاحب بحر نے دوسری عبارات سے بھی استدلال کیا ہے، جو ان کے مدعا پر دلالت نہیں کرتی، کیوں کہ وہ عبارات ملقی سے متعلق ہیں، جبکہ اختلاف 'ملاقی' کے بارے میں ہیں، اور ہم نے 'بحر' کے حاشیہ میں اس

کی وضاحت کردی ہے، اس لئے اس مقام پر فقط ان ہی عبارات پر اکتفا کرتے ہیں جو ذکر کی گئی ہیں۔

علامہ شرنبلالی کا قول

علامہ شرنبلالیؒ نے شرح وہبانیہ میں 'ملقی' اور 'ملاقی' کے احکام میں فرق بیان کیا ہے، اور فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا مردود ہے کہ استعمال کا حکم فقط اس پانی پر ہوگا جو بدن سے لگتا ہے، بقیہ پانی پر نہیں، اور بدن پر لگا ہوا مستعمل قلیل ہوتا ہے جو بقیہ غیر مستعمل کثیر پانی میں مغلوب اور مستہلک ہوجاتا ہے، کیونکہ استعمال کا حکم پورے پانی میں جاری ہوگا، اور یہ ایسے حوض یا اس کثیر پانی کی طرح نہیں جس میں قلیل مستعمل باہر سے ڈالا گیا ہو۔

اس طرح علامہ شرنبلالیؒ صاحب بدائع کے اس قول پر رد کرنا چاہتے ہیں جو ماقبل میں گذرا، بایں طور کہ محدث شخص جب پانی میں غوطہ لگاتا ہے یا اپنا ہاتھ پانی میں داخل کرتا ہے تو وہ حکماً تمام پانی کو مستعمل کرنے والا ہوتا ہے، اگرچہ حقیقتاً مستعمل پانی وہ تھا جو صرف عضو سے لگا تھا، اس کے برخلاف اگر اس میں قلیل مستعمل پانی ڈالا جائے تو تمام پانی پر مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ محدث شخص نے اس ماءِ مطلق کا استعمال ہی نہیں کیا کہ یہ دعوی کیا جائے کہ تمام ہی پانی مستعمل ہوگیا۔ حقیقتاً اور حکماً مستعمل پانی صرف وہی ہے جو اس میں ڈالا گیا ہے۔ اور وہ قلیل ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جب مستعمل پانی، ماء مطلق میں ڈالا جائے تو اس کی وجہ سے ماءِ مطلق، ماء مستعمل نہیں بنے گا سوائے یہ کہ ماء مستعمل غالب ہو ماء مطلق پر، برخلاف 'ملاقی' یعنی اعضاء سے لگنے والے پانی کے، کیونکہ پورا کا پورا پانی عضو سے لگنے کی وجہ سے مستعمل ہوجاتا ہے۔

علامہ شرنبلالیؒ کے اس فرق کی تردید کرتے ہوئے 'صاحب بحر' فرماتے ہیں کہ 'مذکورفرق کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ شیوع اور اختلاط دونوں صورتوں میں برابر ہے، بلکہ کہنے والے کے لئے یہ کہنا درست ہے کہ وہ پانی کہ جس سے عضو دھویا گیا ہے، اس کو خارج سے ڈالنا اس کو مستعمل بنانے میں زیادہ مؤثر ہے، بہ نسبت ملاقی کے، کیونکہ اس ملقی کا مستعمل ہونا متعین اور بالاتفاق ہے، جب کہ ملاقی کا مستعمل ہونا متعین نہیں، اور ایک قول کے مطابق چونکہ بدن سے منفصل نہیں ہوا اس لئے اس کا مستعمل ہونا متعین نہیں، اسی لئے شارح علامہ حصکفیؒ نے تأمل کی تاکید فرمائی ہے۔

اختلاف کا منشاء اور علامہ شامیؒ کی رائے

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس میں علماءِ اسلام کے افہام متحیر ہیں اور ان میں ان کے مابین اختلاف بھی مشہور ہے، اس سلسلہ میں 'علامہ قاسم' نے ایک رسالہ بھی تحریر کیا ہے جس کا نام **دفع الاشتباہ عن مسألة المیاہ** رکھا ہے، اس رسالہ میں انہوں نے 'ملقی اور ملاقی' کے مابین فرق نہ ہونے کو ثابت کیا ہے، یعنی یہ کہ صرف اعضاء کو لگنے کی وجہ سے پانی مستعمل نہیں ہوتا، بلکہ ملاقی میں غلبہ کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ ملقی میں اعتبار کیا جاتا ہے، اس مسئلہ میں ان کے بعض ہم عصروں نے ان کی موافقت کی ہے، اور دوسرے بعض نے ان کا تعاقب کیا ہے، ان میں سے ایک ان کے شاگرد 'علامہ ابن البر ابن الشحنہؒ' ہے، انہوں نے ان کا رد کرتے ہوئے ایک رسالہ تحریر فرمایا ہے جس کا نام '**زهر الروض في مسألة الحوض**' رکھا ہے، اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ 'تم اس بات سے دھوکا نہ کھا جانا جو ہمارے استاذ علامہ قاسم نے لکھی ہے' اور نیز شرح وہبانیہ میں بھی ان پر رد کیا ہے، اور دو عبارتوں سے استدلال کیا ہے:

(الف) خانیہ وغیرہا میں ہیں کہ 'اگر اپنا ہاتھ یا پاؤں محدث شخص نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے پانی میں داخل کیا تو پانی مستعمل ہوجائے گا، کیوں کہ یہ بلا ضرورت پانی میں ہاتھ داخل کرنا ہے، ہاں ضرورت کے مواقع میں استحساناً اور خلاف قیاس عدمِ استعمال کا حکم لگایا جاتا ہے۔

(باء) امام ابوزید الدبوسی کی 'الاسرار' میں 'بدائع' کے حوالہ سے جو ماقبل میں گذرا اس کو ذکر کرنے کے بعد مذکور ہے کہ 'مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب قلیل پانی میں محدث شخص نے غسل کیا تو حکماً سارا پانی مستعمل ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہیں سے ملقی اور ملاقی کے مابین فرق کی ابتداء ہوئی، اور اسی کے مطابق 'علامہ ابن الشلبی' نے فتوی دیا ہے، مگر 'البحر الرائق' میں علامہ قاسم کی تائید مذکور ہے، اور صاحبِ بحر نے ایک رسالہ تحریر کیا ہے جس کا نام '**الخیر الباقی في الوضوء من الفساقی** رکھا ہے۔

اور 'ابن الشحنہ' نے جس دلیل سے استدلال کیا ہے، اس کا درج ذیل طریقہ سے جواب دیا ہے کہ: یہ ماءِ مستعمل کی نجاست کے قولِ ضعیف پر مبنی ہے، نجاست کا قاعدہ یہ ہے کہ اگرچہ تھوڑی ہو، پورے پانی کو ناپاک کردیتی ہے، یعنی جو حضرات ماء مستعمل کو ناپاک مانتے ہیں ان کے مطابق تو یہ قول درست ہوسکتا ہے، کیونکہ ناپاکی کا حکم یہی ہے کہ قلیل ناپاکی بھی پورے پانی (حوض صغیر) کو ناپاک کردیتی ہے، البتہ جو لوگ ماءِ مستعمل کو طاہر کہتے ہیں ان کے قول کے مطابق تو غلبہ اور کثرت کا ہی اعتبار کیا جائیگا۔

شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ باقانیؒ اور شیخ اسماعیل النابلسیؒ اور ان کے بیٹے سیدی عبدالغنی نابلسیؒ نے بھی اس قول کو صحیح قرار دیا ہے اور یہی 'النہر'' اور 'المنح' میں بھی مذکور ہے، اور 'محقق ابن امیر حاج' اور 'قاری الھدایہ' بھی اس سے موافق ہیں، علامہ نوح آفندیؒ کا کلام بھی اس کی طرف مائل ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے 'خزائن' میں دیکھا کہ شارح علامہ حصکفیؒ اسی ترجیح کی طرف مائل ہوئے ہیں، اور یہ تحریر فرمایا ہے کہ 'صاحب بحر نے کتب مذہب کے مطالعہ کے بعد اور بظاہر مضطرب نظر آنے والی عبارتوں کو نقل کرنے کے بعد اور خصوصا اس سلسلہ میں جو رسائل تالیف کئے گئے ہیں ان پر مطلع ہونے کے بعد یہ بات تحریر فرمائی ہے، اور اس دعوائے حق پر عادل بینہ قائم کئے ہیں، اور میں نے بھی اس سلسلہ میں ایک جامع رسالہ تحریر کیا ہے جو اس مسئلہ کی تحقیق کو متضمن ہے اور مجھے یہ بھی خبر پہنچی ہے کہ ہمارے شیخ 'شیخ شرف الدین الغزی' محشیٔ اشباہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ 'اس قول کو اختیار کرنے میں زیادہ وسعت ہے۔ خصوصا ہمارے شہروں میں مساجد وغیرھا کے حوضوں سے پانی ختم ہونے کی صورت میں بڑی آسانی ہے، لیکن احتیاط کا اولی ہونا بھی ظاہر ہے، لہٰذا جس شخص کو ایسی صورت درپیش ہو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ اپنے اعضاء اس چھوٹے حوض میں نہ دھوئے، بلکہ اس چھوٹے حوض سے چلو بھرے اور اپنے اعضاء کو باہر ڈھوئے، گرچہ غسالہ حوض میں گرے، تاکہ اگر غسالہ (وہ پانی جس سے اعضاء کو دھویا جائے) اس حوض کے پانی میں گرے تو وہ ملقی کے قبیل سے ہو، نہ کہ اس ملاقی کے قبیل سے جس میں نزاع ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں مزید گفتگو اور آراء کے مختلف ہونے کی گنجائش پھر بھی موجود ہے۔ واللہ أعلم بحقیقۃ الحال۔

مطلب في مسألة الوضوء من الفساقي.

لو مائعا، فلو مباينا لأوصافه فبتغير أكثرها، أو موافقا كلبن فبأحدها أو مماثلا كمستعمل فبالأجزاء، فإن المطلق أكثر من النصف جاز التطهير بالكل وإلا لا، وهذا يعم الملقى والملاقي، ففي الفساقي يجوز التوضؤ ما لم يعلم تساوي المستعمل على ما حققه في البحر والنهر المنح. قلت: لكن الشرنبلالي في شرحه للوهبانية فرق بينهما، فراجعه متأملا. (تنوير والدر)

(قوله: ففي الفساقي) أي الحياض الصغار يجوز التوضؤ منها مع عدم جريانها، وهو تفريع على ما ذكره من التعميم، ومن جملة الفساقي مغطس الحمام وبرك المساجد ونحوها مما لم يكن جاريا ولم يبلغ عشرا في عشر، فعلى هذا القول يجوز فيها الاغتسال والوضوء مالم يعلم أن الماء الذي لاقى أعضاء المتطهرين ساوى المطلق أو غلب عليه.

(قوله: على ما حققه في البحر إلخ) حيث استدل على ذلك بإطلاقهم المفيد للعموم كما مر، وبقول البدائع: الماء القليل إنما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به إذا كان غير المطهر غالبا كماء الورد واللبن لا مغلوبا، وهاهنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك أنه أقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من أن يكون مطهرا اهـ ونحوه في الحلبة لابن أمير الحاج. وفي فتاوى الشيخ سراج الدين قارئ الهداية التي جمعها تلميذه المحقق ابن الهمام سئل عن فسقية صغيرة يتوضأ فيها الناس وينزل فيها الماء المستعمل وفي كل يوم ينزل فيها ماء جديد هل يجوز الوضوء فيها؟ أجاب إذا لم يقع فيها غير الماء المذكور لا يضر اهـ يعني وأما إذا وقعت فيها نجاسة تنجست لصغرها، وقد استدل في البحر بعبارات أخر لا تدل له كما يظهر للمتأمل؛ لأنها في الملقى، والنزاع في الملاقي كما أوضحناه فيما علقناه عليه فلذا اقتصرنا على ماذكرنا.

(قوله: فرق بينهما) أي بين الملقى والملاقي حيث قال: وما ذكر من أن الاستعمال بالجزء الذي يلاقي جسده دون باقي الماء فيصير ذلك الجزء مستهلكا في كثير فهو مردود لسريان الاستعمال في الجميع حكما، وليس كالغالب بصب يصب القليل من الماء فيه اهـ وحاصله الرد على ما مر عن البدائع بأن المحدث إذا انغمس أو أدخل يده في الماء صار مستعملا لجميع الماء حكما وإن كان المستعمل حقيقة هو الملاقي للعضو فقط بخلاف مالو ألقي فيه المستعمل القليل فإنه لا يحكم على الجميع بالاستعمال؛ لأن المحدث لم يستعمل شيئا منه حتى يدعي ذلك، إنما المستعمل حقيقة وحكما هو ذلك الملقى فقط. وملخصه: أن الملقى لا يصير به الماء مستعملا إلا بالغلبة، بخلاف الملاقي فإن الماء يصير مستعملا كله بمجرد ملاقاة العضو له.

ورد ذلك في البحر بأنه لا معنى للفرق المذكور؛ لأن الشيوع والاختلاط في

الصورتين سواء، بل لقائل أن يقول إلقاء الغسالة من الخارج أقوى تأثيرا من غيره لتعين المستعمل فيه اهـ وبذلك أمر الشارح بالتأمل. واعلم أن هذه المسألة مما تحيرت فيها أفهام العلماء الأعلام ووقع فيها بينهم النزاع وشاع وذاع، وألف فيها العلامة قاسم رسالة سماها رفع الاشتباه عن مسألة المياه حقق فيها عدم الفرق بين الملقى والملاقي: أي فلا يصير الماء مستعملا بمجرد الملاقاة، بل تعتبر الغلبة في الملاقي كما تعتبر في الملقى، ووافقه بعض أهل عصره. تعقبه غيرهم منهم تلميذه العلامة عبد البر بن الشحنة فرد عليه برسالة سماها زهر الروض في مسألة الحوض وقال: لا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة قاسم. ورد عليه أيضا في شرحه على الوهبانية، واستدل بما في الخانية وغيرها لو أدخل يده أو رجله في الإناء للتبرد يصير الماء مستعملا لانعدام الضرورة وبما في الأسرار للإمام أبي زيد الدبوسي حيث ذكر ما مر عن البدائع. ثم قال: إلا أن محمدا يقول لما اغتسل في الماء القليل صار الكل مستعملا حكما اهـ ومن هنا نشأ الفرق السابق وبه أفتى العلامة ابن الشلبي، وانتصر في البحر للعلامة قاسم وألف رسالة سماها الخير الباقي في الوضوء من الفساقي وأجاب عما استدل به ابن الشحنة بأنه مبني على القول الضعيف بنجاسة الماء المستعمل، ومعلوم أن النجاسة ولو قليلة تفسد الماء القليل، وأقره العلامة الباقاني والشيخ إسماعيل النابلسي وولده سيدي عبد الغني وكذا في النهر والمنح، وعلمت أيضا موافقته للمحقق ابن أمير الحاج وقارئ الهداية، وإليه يميل كلام العلامة نوح أفندي، ثم رأيت الشارح في الخزائن مال إلى ترجيحه وقال إنه الذي حرره صاحب البحر بعد اطلاعه على كتب المذهب ونقله عباراتها المضطربة ظاهرا، وعلى ما ألف في هذا الخصوص من الرسائل وأقام على هذه الدعوى الصادقة البينة العادلة، وقد حررت في ذلك رسالة حافلة كافلة بذلك متضمنة لتحقيق ما هناك، وبلغني أن شيخنا الشيخ شرف الدين الغزي محشي الأشباه مال إلى ذلك كذلك اهـ ملخصا.

قلت: وفي ذلك توسعة عظيمة ولا سيما في زمن انقطاع المياه عن حياض المساجد وغيرها في بلادنا ولكن الاحتياط لا يخفى، فينبغي لمن ابتُلي بذلك أن لا يغسل أعضاءه في ذلك الحوض الصغير بل يغترف منه ويغسل خارجه وإن وقعت الغسالة فيه ليكون من الملقى لا من الملاقي الذي فيه النزاع، فإن هذا المقام فيه للمقال مجال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال. (شامی: ۳۲۹-۳۲۷/۱)

مطلب: حکم سائر المائعات کالماء في الأصح

اصح قول کے مطابق دیگر مائعات بھی پانی کے حکم میں ہیں۔

پانی کے حکم میں قلیل وکثیر کی تفصیل اور وقوع نجاست کے مسائل کے ضمن میں علامہ حصکفیؒ ایک قاعدہ یہ ذکر فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق باقی مائعات کا حکم بھی ماء کی طرح ہی ہے، حتی کہ اگر پیشاب کا قطرہ شیرہ کے حوض میں گر جائے جو دہ دردہ کی مقدار میں ہو تو شیرہ کا حوض فاسد نہیں ہوگا، اور اگر پیر میں سے خون شیرہ کے ساتھ بہ پڑے اور شیرہ کا حوض دہ دردہ ہو یا شیرہ ماء جاری کی طرح بہ رہا ہو اور اس میں خون کا اثر نظر نہ آئے تو شیرہ ناپاک نہیں ہوگا، اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے اور یہی بات شمنی اور دیگر حضرات نے بھی تحریر فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ بحر الرائق کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ ہر وہ شیٔ جو پانی کو ناپاک نہیں کرتی، وہ دیگر مائعات کو بھی ناپاک نہیں کرے گی اور یہی اصح قول ہے، اور محیط برہانی اور تحفۃ الفقہاء میں بھی یہی نقل کیا گیا ہے، اور بدائع میں ہے کہ یہی قول فقہ کے زیادہ موافق ہے۔ اور بحر الرائق میں ایک دوسری جگہ مذکور ہے کہ: قلت وکثرت میں باقی مائعات کا حکم بھی پانی کی طرح ہی ہے، یعنی ہر وہ مقدار جو پانی ہو اور وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے، دیگر مائعات کی وہ مقدار بھی وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گی، ایسا ہی فتح القدیر میں بھی مذکور ہے۔

اور عدم نجاست پر تفریع کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب باقی مائعات، شیرہ وغیرہ جب کثیر مقدار میں ہوں اور وقوعِ نجاست کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوں گی تو کھانے پینے میں ان کا استعمال بھی درست ہوگا، جیسے کہ ایسے کثیر پانی کو پینا درست ہے۔ کیوں کہ ناپاکی اس قدر ماء اور مائع کی مقدار میں مستہلک یعنی فنا ہو

جاتی ہے۔ البتہ سابق میں گذرا ہوا مینڈک کا مسئلہ الگ ہے، کیوں کہ اس مسئلہ میں پانی میں مرا ہوا مینڈک گر چہ ناپاک نہیں، اور پانی پاک ہے، مگر اس کے اجزاء پانی میں منتشر ہوئے گئے ہیں، اور وہ اجزاء حرام ہیں، اس لیے ایسے پانی کو طہارت میں تو استعمال کر سکتے ہیں، مگر کھانے پینے میں استعمال کرنا درست نہیں۔

مطلب حكم سائر المائعات كالماء في الأصح.

(قوله: وحكم سائر المائعات إلخ) فكل ما لا يفسد الماء لا يفسد غير الماء وهو الأصح محيط وتحفة والأشبه بالفقه بدائع. اهـ. بحر، وفيه من موضع آخر وسائر المائعات كماء في القلة والكثرة، يعني كل مقدار لو كان ماء تنجس، فإذا كان غيره ينجس اهـ ومثله في الفتح. (قوله: في عصير) أي في حوض عصير ط. (قوله: لم يفسد) أي ما لم يظهر أثر النجاسة. (قوله: مع العصر) أي والعصير يسيل ولم يظهر فيه أثر الدم كما في المنية عن المحيط. (قوله: لا ينجس) أي ويحل شربه؛ لأنه جعل في حكم الماء فتستهلك فيه النجاسة، بخلاف مسألة الضفدع المتقدمة تأمل. (قوله: خلافا لمحمد) أفاد أن هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وبه صرح في المنية. (شامی: ۱/۳۳۲)

مطلب: في أن التوضي من الحوض أفضل رغما للمعتزلة، وبيان الجزء الذي لا يتجزأ

حوض سے وضوء کرنے کی فضلیت اور جزء لایتجزی کا بیان

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں تحریر فرمایا ہے کہ معتزلہ کی مخالفت میں نہر کے مقابلہ میں حوض سے وضوء کرنا افضل ہے۔

معتزلہ کے قول کی وضاحت اور اس ضمن میں زیرِ بحث آنے والی ایک اور بحث جزء لایتجزی کی وضاحت کرنا اس مطلب میں مقصود ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے افضلیت کا جو حکم ذکر فرمایا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ: معتزلہ حوض سے وضوء کرنے کو جائز نہیں قرار دیتے، چنانچہ ہم ان کی

مخالفت جتانے کے لئے حوض سے وضوء کریں گے۔

البتہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ: حوض سے وضوء کی مذکورہ افضلیت اس عارض (معتزلہ سے مخالفت) کی وجہ سے ہے، پس جب کوئی ایسا عارض نہ ہو مثلاً معتزلہ موجود نہ ہوں تو اس صورت میں نہر سے وضوء کرنا افضل ہوگا۔

معتزلہ حوض سے وضوء کرنے سے منع کیوں کرتے ہیں اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ المعراج کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ: حوض کا مسئلہ 'الجزء الذی لایتجزأ' پر مبنی ہے، اور اہل سنت کے نزدیک جزء لایتجزی خارج میں موجود ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ قلیل نجاست اگر کثیر پانی میں واقع ہو تو نجاست کے اجزاء 'جزء لایتجزی' تک پہنچ کر رک جائیں گے اور اس کا مزید پھیلاؤ نہ ہوگا، پس باقی حوض پاک ہوگا، اور فلاسفہ اور معتزلہ کے نزدیک جزء لایتجزی معدوم ہے، یعنی ہر جز میں لا الی نہایہ مزید تجزی ہوتی رہتی ہے، اور اس وجہ سے اجزاءِ نجاست پورے پانی میں پھیل جائیں گے اور اس طرح پورا کا پورا پانی نجاست سے مجاور ہوگا، اور اس اعتبار سے ان کے نزدیک پورا حوض نجس ہوگا۔ اخیر میں صاحب معراج فرماتے ہیں کہ یہ تقریر محل نظر ہے۔

آگے علامہ شامیؒ حوض کا یہ مسئلہ کس طرح جزء لایتجزی پر مبنی ہے اس کی وضاحت فرما کر اس میں جو نظر اور خلل ہے اس کی وضاحت فرمار ہے ہیں۔ وضاحت یہ ہے کہ جزء لایتجزی اس جوہر فرد کا نام ہے جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا، اور یہی وہ جوہرِ فرد ہے جس کے افراد کے باہم متصل ہونے کے ذریعہ جسم مرکب ہوتے ہیں، اور یہ جوہر (جزء لایتجزی) اہل سنت کے نزدیک ثابت ہے، اور ہر جسم کی تقسیم اس جزء پر آ کر رک جائے گی۔

چنانچہ جب بڑے حوض میں نجاست گرے، اور ہم اس نجاست کے اجزاء کا

'جزء لایتجزی' تک منقسم ہونا اور ان اجزاء کا ماءِ طاہر میں مخلوط ہونا فرض کریں اور مان لیں تو اس کے بعد بھی نجاست کے اجزاء کے مقابلہ میں حوض میں موجود پانی کے اجزاء یقیناً نجاست کے اجزاء سے بہت زیادہ ہیں، اس لئے وہ پاک ہوں گے، پس تمام پانی پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور غلبہ کے اعتبار سے پورا پانی پاک ہوگا۔

اور فلاسفہ اس جزء کا اعتبار نہیں کرتے، یعنی ان کے مطابق ہر جسم لامتناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے، چنانچہ نجاست کا ہر جزء تقسیم کو قبول کرے گا، اور تقسیم کے مسلسل جاری رہنے کی وجہ سے پاک پانی کے تمام اجزاء کے ساتھ نجاست کے اجزاء متصل ہوں گے، لہٰذا پورے پانی پر ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

یہاں تک جزء لایتجزی پر مبنی مسئلہ کی وضاحت تھی۔ آگے اس تقریر میں موجود نظر اور خلل کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: اگر مسئلہ اسی پر مبنی ہو تو لازم ہے کہ جو پانی دہ در دہ سے کم ہو وہ بھی قلیل نجاست سے ناپاک نہ ہو، کیونکہ اس کے بھی زیادہ اجزاء پاک ہیں، لہٰذا پورا پانی پاک قرار دیا جانا چاہئے، اور وہ پانی بھی فقط اسی صورت میں ناپاک ہوگا جب نجاست غالب آجائے یا اس کے مساوی ہوجائے۔ پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حوض سے متعلق اس مسئلہ کو جزء لایتجزی پر مبنی قرار دینے میں دو اور خرابیاں بھی ہیں:

(الف) اس تقریر کا مدار حوض میں گرنے والے ماءِ مستعمل کی نجاست پر ہے، جب کہ معتمد قول ماءِ مستعمل کی طہارت کا ہے۔

(باء) جزءِ لایتجزی کے متعلق اختلاف معتزلہ اور اہل سنت کے مابین نہیں، بلکہ مسلمان متکلمین اور فلاسفہ کے مابین ہیں، فلاسفہ نے جزءِ لایتجزی کی نفی کی ہے، اور انہوں نے اس پر عالم کا قدیم ہونا، اجساد کا حشر نہ ہونا جیسے الحادی نظریات کی بنیاد رکھی ہے، اور ان کے اس نظریہ کو رد کرتے ہوئے مسلمانوں نے جزء لایتجزی کو ثابت کیا

ہے، کیونکہ عالم کا مادہ جب جزء لایتجزی تک منقسم ہوگا تو یہ جزء حادث ہوگا اور موجد کا محتاج ہوگا، اور وہ موجد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، کمابین ذلک في محله ۔اور رہی بات معتزلہ کی تو وہ اس مسئلہ میں اہل سنت کے مخالف نہیں، ورنہ تو قطعی طور پر ان پر کافر ہونے کا حکم لگایا جاتا، حالانکہ وہ اہلِ قبلہ ہیں اور فروعات میں ہمارے مذہب کے مقلد ہیں۔

اب تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ معتزلہ بھی اہل سنت کی طرح جزءِ لایتجزی کے قائل ہیں، اس لیے جزءِ لایتجزی کی بنیاد پر ہمارے اور ان کے درمیان حوض کے پانی میں اختلاف نہیں ہوگا، بلکہ اختلاف کی بنیاد کوئی اور ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ ماءِ مستعمل کے ناپاک ہونے والے قول کو بنیاد بنا کر غور کریں تو چوں کہ ہمارے نزدیک پانی کی نجاست کا مدار سریانِ نجاست ہے اور معتزلہ کے نزدیک مجاورت ہے۔ چنانچہ معتزلہ کے اعتبار سے نجاست کا آخری جزء یعنی جزءِ لایتجزی پانی میں پھیل کر اپنے سے مجاور ماءِ طاہر کے تمام اجزاء کو ناپاک کرے گا، اور یہ ناپاک اجزاء اپنے سے مجاور اجزاء ماءِ کو ناپاک کریں گے، اس طرح مجاورت در مجاورت سے پورا پانی ناپاک ہوجائے گا، (فلاسفہ بھی پورے پانی کو ناپاک کہیں گے، مگر ان کی دلیل کا مدار سابقہ تفصیل کے مطابق اجزاءِ نجاست کی غیر متناہی تقسیم اور پانی کے ہر جزء کے ساتھ ناپاکی کے ہر جزء کا مجاور ہونا ہوگا)۔

اور اہلِ سنت احناف کے نزدیک نجاست کا مدار سریان نجاست پر ہے، اور چوں کہ کثیر پانی میں قلیل نجاست کا سیریان نظر نہیں آتا، اس لیے ظہورِ اثر کی بنیاد پر سریان وعدم سریان نجاست کا فیصلہ کر کے پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔هذا ماظهر لي في تقرير هذا المحل فاغتنمه الخ۔۔

مطلب في أن التوضؤ من الحوض أفضل رغما للمعتزلة وبيان الجزء الذي لا

يتجزأ الجزء الذي لا يتجزأ

الجزء الذي لا يتجزأ: جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم، أو الفرض العقلي، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض اهـ تعريفات السيد اهـ منه.

(قوله: والتوضى من الحوض أفضل إلخ) أي لأن المعتزلة لا يجيزونه من الحياض فنرغمهم بالوضوء منها قال في الفتح: وهذا إنما يفيد الأفضلية لهذا العارض، ففي مكان لا يتحقق يكون النهر أفضل اهـ.

بقي الكلام في وجه منع المعتزلة ذلك، ففي المعراج قيل مسألة الحوض بناء على الجزء الذي لا يتجزأ، فإنه عند أهل السنة موجود في الخارج فتتصل أجزاء النجاسة إلى جزء لا يمكن تجزئته فيكون باقي الحوض طاهرا. وعند المعتزلة والفلاسفة هو معدوم، فيكون كل الماء مجاورا للنجاسة، فيكون الحوض نجسا عندهم، وفي هذا التقرير نظر. اهـ. أقول: وتوضيح ذلك أن الجزء الذي لا يتجزأ عبارة عن الجوهر الفرد الذي لا يقبل الانقسام أصلا، وهو ما تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض، وهو ثابت عند أهل السنة، فكل جسم يتناهى بالانقسام إليه، فإذا وقعت في الحوض الكبير نجاسة وفرضنا انقسامها إلى أجزاء لا تتجزأ، وقابلها من الماء الطاهر مثلها يبقى الزائد عليها طاهرا فلا يحكم على الماء كله بالنجاسة.

وعند الفلاسفة: هو معدوم بمعنى أن كل جسم قابل لانقسامات غير متناهية، فكل جزء من النجاسة قابل للقسمة وكذا الماء الطاهر، فلا يوجد جزء من الطاهر إلا ويقابله جزء من النجاسة لعدم تناهي القسمة فتتصل أجزاء النجاسة بجميع أجزاء الماء الطاهر فيحكم عليه كله بأنه نجس، ولعل وجه النظر في هذا التقرير أنه لو كانت المسألة مبنية على ذلك لزم أن لا يحكم بنجاسة ما دون عشر في عشر أيضا إلا إذا غلبت النجاسة عليه أو ساوته لبقاء الزائد على الطهارة فلا يحكم على الكل بالنجاسة. وأيضا فالتعبير بالنجاسة مبني على خلاف المعتمد من طهارة الماء المستعمل.

على أن المشهور أن الخلاف في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ بين المسلمين و حكماء الفلاسفة، فنفاه الفلاسفة وبنوا عليه قدم العالم وعدم حشر الأجساد وغير

ذلك من أنواع الإلحاد، وأثبته المسلمون لرد ذلك؛ لأن مادة العالم إذا تناهت بالانقسام إليه يكون ذلك الجزء حادثا محتاجا إلى موجد وهو الله تعالى كما بين ذلك في محله وأما المعتزلة فلم يخالفوا أهل السنة في شيء من ذلك وإلا لكفروا قطعا مع أنهم من أهل قبلتنا ومقلدون في الفروع لمذهبنا، فالأولى ما قيل من بناء المسألة على أن الماء يتنجس عندهم بالمجاورة. وعندنا لا بل بالسريان، وذلك يعلم بظهور أثرها فيه، فما لم يظهر لا يحكم بالنجاسة بناء على أن المستعمل نجس، هذا ما ظهر لي في تقرير هذا المحل، فاغتنمه فإنك لا تكاد تجده موضحا كذلك في غير هذا الكتاب، والله أعلم بالصواب. (شامی: ۱/۳۳۳-۳۳۴)

مطلب: الأصح أنه لا يشترط في الجريان المدد

اصح قول کے مطابق جریانِ ماء میں 'مدد' (قوت اورشدت) ضروری نہیں۔

علامہ تمرتاشیؒ ماءِ جاری کی تعریف اس طرح فرمائی ہے کہ: **هو مايعد جارياً وإن لم يكن جريانه بمدد؛** یعنی جاری پانی وہ ہوتا ہے جسے عرفاً جاری شمار کیا جاتا ہو، اگرچہ اس کا جاری ہونا طاقت کے ساتھ نہ ہو، اس پر علامہ حصکفیؒ اپنی رائے قائم کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں کہ ماءِ جاری کی یہی تعریف اصح ہے، چنانچہ اگر نہر کو اوپر کی جانب سے بند کردیا گیا پھر کسی آدمی نے اس پانی سے وضوء کیا جو بغیر طاقت کے از خود بہہ رہا تھا تو اس کا وضوء درست ہوگا، اس لئے کہ وہ جاری پانی کے حکم میں ہے۔ اس پر مزید وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے مطلب قائم کیا ہے کہ: **الأصح أنه لا يشترط فی الجريان المدد۔**

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے جو حکم ذکر فرمایا ہے اسی کی تصحیح صاحبِ البحر الرائق نے السراج الوھاج سے اور شیخ السراج الھندی کی شرح ہدایہ سے نقل فرمائی ہے، اور فتح القدیر سے اس کے خلاف قول مختار ہونے کو بیان کرنے کے بعد یہی حصکفی کے نقل کردہ قول کو اصح اور قوی قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول سابق میں گذرے اس مسئلے سے بھی مؤید ہوتا ہے کہ اگر شیرہ کے ساتھ آدمی کے پاؤں کا خون بہے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا کیوں کہ شیرہ جاری ہوتا ہے اور بلا مدد جاری ہوتا ہے۔امام محمدؒ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور الخزانۃ میں مذکور ہے کہ: دو برتن ہوں ان میں سے ایک کا پانی پاک ہو اور دوسرے کا ناپاک ہو، پھر دونوں برتنوں کو اونچی جگہ سے انڈیلا جائے، اور انڈیلنے کی وجہ سے دونوں برتن کا پانی ہوا میں خلط ملط ہوجائے، اور نیچے زمین پر گرے تو تمام پانی پاک گردانہ جائے گا، اور اگر دونوں برتنوں کا پانی زمین پر بہایا جائے تو جاری پانی کی طرح سمجھا جائے گا۔اور یہی تفصیل خلاصۃ میں بھی مذکور ہے۔

مصنف علامہ تمر تاشیؒ نے مذکورہ مسئلہ کو اپنی منظومہ کتاب 'تحفۃ الاقران' میں نظم کی شکل میں تحریر فرمایا ہے، اور 'ذخیرۃ الفتاوی' میں مذکور ہے کہ 'اگر زمین پر نجاست لگ جائے، پھر اس پر پانی ڈالا جائے اور وہ پانی اگر ہاتھ کی مقدار کے بقدر بھی جاری ہوجائے گا تو زمین پاک ہوجائے گی، اور پانی بھی ماءِ جاری کی طرح پاک سمجھا جائے گا، اسی طرح بارش کے سبب اس زمین پر پانی جاری ہوجائے تو بھی زمین پاک ہوجائے گی، اور اور اگر پانی اتنا قلیل ہو کہ جاری نہ ہو تو اس صورت میں زمین پاک نہیں ہوگی۔

مطلب الأصح أنه لا يشترط في الجريان المدد.

(قوله: في الأصح) نقل تصحيحه في البحر عن السراج الوهاج وعن شرح الهداية للسراج الهندي، وقواه بعد ما نقل عن الفتح اختيار خلافه.

أقول: ويزيده قوة أيضا ما مر من أنه لو سال دم رجله مع العصير لا ينجس خلافا لمحمد. وفي الخزانة إناءان ماء أحدهما طاهر والآخر نجس فصبا من مكان عال فاختلطا في الهواء ثم نزلا طهر كله، ولو أجرى ماء الإناءين في الأرض صار بمنزلة ماء جار اهـ ونحوه في الخلاصة. ونظم المسألة المصنف في منظومته تحفة الأقران.

وفي الذخيرة: لو أصابت الأرض نجاسة فصب عليها الماء فجرى قدر ذراع طهرت الأرض والماء بمنزلة الماء الجاري، ولو أصابها المطر وجرى عليها طهرت، ولو كان قليلا لم يجر فلا. (شامی: ۱/۳۳۵)

مطلب: لو دخل الماء من أعلى الحوض وخرج من أسفله فليس بجار

جس حوض میں اوپر سے داخل ہو اور نیچے سے نکلتا ہو تو یہ ماءِ جاری نہیں۔

علامہ حصکفیؒ درمختار میں حوض کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ حوض جس میں پانی گرتا رہتا ہے اور اس سے پانی لینا پے درپے جاری ہو جیسے حوض صغیر جس کا پانی ایک جانب سے داخل ہوتا ہے اور دوسری جانب سے نکلتا ہے، تو ایسے حوض کی ہر جانب سے مطلقا وضوء کرنا جائز اور درست ہے، اور یہی مفتی بہ قول ہے۔

علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ کے قول 'یخرج من آخر' کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چاہے حوض کا پانی خود بخود نکلے یا غیر کے واسطے سے نکلے، بہر دو صورت وضوء درست ہوگا، کیوں کہ 'تاتارخانیہ' میں مذکور ہے کہ 'اگر پانی حوض میں داخل ہو اور اس سے نہ نکلے، لیکن اس میں کوئی انسان غسل کرے، اور اس کے غسل کرنے کی وجہ سے متواتر پانی دوسری جانب سے باہر نکلتا ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان سب مسائل میں جانب آخر سے جو پانی کے نکلنے کا مسئلہ ہے اس میں اوپر کی جانب سے نکلنے اور بہنے کی صراحت ہے۔

البتہ اگر پانی اوپر سے داخل ہو اور نیچے سے خارج ہوتا ہو تو اس صورت کا کیا حکم ہوگا؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ مطلب کا عنوان بنا کر فرماتے ہیں کہ **لو أدخل الماء من أعلى الحوض وخرج من أسفله فليس بجار ''**

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء کے کلام سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ پانی کا خروج حوض کی اوپر کی جانب سے ہو، اگر حوض کے نیچے کی جانب کوئی سوراخ ہو

وہاں سے پانی کا خروج ہوگا تو اس صورت میں اسے جاری پانی شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اعتبار پانی کی سطح کا ہے، کیونکہ فقہاء نے حوض میں طول وعرض کا اعتبار کیا ہے نہ کہ عمق کا اور اوپر کی جانب میں بھی کثیر وقلیل ہونے کا اعتبار کیا ہے عمق کا نہیں۔ کما یذکرالشارح۔ نیز شرح منیۃ الکبیر میں مذکور ہے کہ: جب پانی بغیر فورس کے جاری ہوتو مناسب ہے کہ اطمنان و وقار کے ساتھ وضوء کیا جائے، تا کہ مستعمل پانی وہاں سے گذر جائے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ مسئلہ کہیں پر بھی صراحتاً نہیں دیکھا، ہاں! شرح 'نہایۃ المراد' میں اُس مسئلہ کے ضمن میں، جس میں خزانۃ الحمام میں چوہا نظر آنے کے متعلق امام ابو یوسفؒ کو بتایا گیا تھا، سیدی عبدالغنیؒ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ: خزانہ (ٹنکی) میں اوپر سے پانی داخل ہوتا ہو اور نیچے کی جانب سے ٹوٹی کے ذریعہ سے خارج ہوتا ہو تو وہ جاری پانی کے حکم میں نہیں ہوگا۔

اور شرح منیۃ الکبیر میں مذکور ہے کہ: ٹوٹی سے پانی داخل ہو اور حوض سے چھلکنے اور بہنے لگے تو حوض پاک ہو جائے گا، یہی مختار قول ہے، کیونکہ اس میں نجاست کے باقی رہنے کا یقین نہیں ہے اور اس کا پانی بھی جاری ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح منیۃ الکبیر کی اس تعلیل کا ظاہر یہ ہے کہ نیچے سے پانی نکلنا بھی جاری ہونے کے لئے کافی ہے، کیوں کہ علت کا مدار 'عدمِ تیقن بقاء النجاسۃ' پر ہے، **فتأمل**، لیکن **یفیض** کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اوپر سے بہنا ضروری ہے۔

تجزیہ

جیسا کہ اس مطلب کے عنوان سے ظاہر ہے، حوض وٹنکی کا پانی اگر اسفل سے جاری ہو جائے تو اس جریان کا اعتبار نہیں، علامہ شامیؒ نے عنوان کے بعد بحث کی ابتداء میں اس کی دو وجہیں تحریر فرمائی ہیں:

(۱) لأن العبرة لوجه الماء بدليل اعتبارهم في الحوض الطول والعرض لا العمق.

(۲) واعتبارهم الكثرة والقلة في أعلاه فقط اس تعلیل کا مطلب یہ ہے کہ عشر فی عشر ہونے اور قلیل و کثیر ہونے میں اسفل کا اعتبار نہیں، مگر یہاں بحث جریان سے ہے، قلت و کثرت سے نہیں اور اس میں وجہ الماء کا اعتبار ہو ایسی کوئی قید و شرط نہیں۔

پھر آگے خود علامہ شامیؒ نے شرح منیہ کی عبارت کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ 'شارح منیہ' کی تعلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ اسفل سے پانی کا خروج جریان کے لیے کافی ہونا چاہیے، گرچہ لفظ 'یفیض' کی وجہ سے علامہ شامیؒ اس تعلیل سے مطمئن نہیں۔ البتہ شامی ہی میں چند صفحات کے بعد: **مطلب في إلحاق نحو القصعة بالحوض**' کے بعد حاشیہ میں علامہ شامیؒ کی یہ عبارت مذکور ہے:

أقول: رأيت بعد كتابتي لهذا المحل في: حاشية الأشباه والنظائر في آخر الفن الأول للعلامة الكفيري التي تلقاها عن شيخنا الشيخ إسماعيل الحائك مفتي دمشق مانصه: مسألة: إذا كان في الكوز ماء متنجس فصب عليه ماء طاهر حتى جرى الماء من الأنبوب، بحيث يعد جريانا ولم يتغير الماء فإنه يحكم بطهارته۔ (الرد: ۱/۳۶۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسفل سے جریان کو علامہ شامیؒ کافی سمجھتے ہیں، کیونکہ کوزے کی نلکی یا تو اسفل سے قریب ہوتی ہے یا نصف کوزے پر لگی ہوئی ہوتی ہے، اور بعد میں گویا انہیں اس پر اطمنان ہو گیا تھا۔

چنانچہ ہمارے زمانہ کے متعدد مفتیان کرام بھی ٹنکی کو پاک کرنے میں اسفل سے جریان کو کافی سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو زبدۃ الفتاوی گجراتی (مفتی اسماعیل بھرکوڈروی) جلد: ۱/۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۷۔ کتاب المسائل (مفتی سلمان منصور پوری) ۱/۱۲۰، ۱۲۱،

اوراحسن الفتاوی میں یہ بحث قدر تفصیل سے ہے: ۲/۴۹، ۵۰)

مطلب لو أدخل الماء من أعلى الحوض وخرج من أسفله فليس بجار

ثم إن كلامهم ظاهره أن الخروج من أعلاه، فلو كان يخرج من ثقب في أسفل الحوض لا يعد جاريا؛ لأن العبرة بوجه الماء بدليل اعتبارهم في الحوض الطول والعرض لا العمق، واعتبارهم الكثرة والقلة في أعلاه فقط كما سيذكره الشارح. وفي المنية إذا كان الماء يجري ضعيفا ينبغي أن يتوضأ على الوقار حتى يمر عنه الماء المستعمل، ولم أر المسألة صريحا، نعم رأيت في شرح سيدي عبد الغني في مسألة خزانة الحمام التي أخبر أبو يوسف برؤية فأرة فيها قال: فيه إشارة إلى أن ماء الخزانة إذا كان يدخل من أعلاها ويخرج من أنبوب في أسفلها فليس بجار. اهـ. وفي شرح المنية يطهر الحوض بمجرد ما يدخل الماء من الأنبوب ويفيض من الحوض هو المختار لعدم تيقن بقاء النجاسة فيه وصيرورته جاريا. اهـ. وظاهر التعليل الاكتفاء بالخروج من الأسفل لكنه خلاف قوله ويفيض، فتأمل وراجع. (شامی: ۱/۳۳۸)

مطلب: يطهر الحوض بمجرد الجريان

حوض کا پانی جاری کردیا جائے تو پانی کے ساتھ حوض بھی پاک ہوجائے گا۔

علامہ حصکفیؒ ناپاک پانی کی تطہیر کے طریقوں میں سے ایک طریقہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: ناپاک پانی جریان کی وجہ سے پاک ہوجاتا ہے۔اور یہی حکم کنویں اورحمام کے حوض کا بھی ہے، جریان کے طریقوں کومزید واضح انداز میں بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے مطلب قائم کیاہے:**يطهر الحوض بمجرد الجريان**۔

علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ کا قول: **بمجرد جريانه** کامعنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پانی ایک طرف سے داخل ہواورداخل ہونے کی ہی حالت میں دوسری جانب سے خارج ہوتا ہو، اگرچہ خارج ہونے والا پانی قلیل ہو۔

اوربعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ: ناپاک حوض کا پانی اس وقت تک پاک

نہیں ہوگا حتی کہ اتنی مقدار پانی حوض سے خارج ہوجائے جتنی مقدار اس میں تھا۔ دوسرے بعض کا کہنا ہے کہ تین مثل پانی حوض سے خارج ہوتب جا کر حوض پاک ہوگا۔

پس ناپاک حوض کا پانی اگر بغیر دخول کے خارج ہو، جیسے کہ اس میں سوراخ کیا تو وہ بہہ پڑا، تو یہ جاری پانی کے حکم میں نہیں ہوگا

اور تطہیر کے لیے جب نیا پانی بھر جائے اس وقت حوض کا بھرا ہوا ہونا بھی ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ جب ناپاک حوض ناقص بھرا ہوا تھا پھر اس میں پانی داخل ہوا حتی کہ وہ بھر گیا، اور کچھ پانی اس میں سے بہنے لگا تو حوض پاک ہوجائے گا، جیسا کہ اگر پہلے سے ناپاک پانی سے لبالب بھرا ہوا تھا اور پھر جاری ہوگیا۔ یہ سب مسائل حلبہ میں تحقیق سے بیان کیے گئے ہیں اور آگے حلبہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ حوض پر طہارت کا حکم جاری ہونے سے پہلے حوض سے نکلنے والا پانی ناپاک ہے۔

علامہ شامیؒ اپنی رائے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: یہ حکم آخری دو اقوال کی بنیاد پر صحیح ہوسکتا ہے، کیونکہ ایک مثل یا تین مثل نکلنے سے پہلے حوض کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جاتا، چنانچہ نکلنے والے پانی کا نجس ہونا ظاہر ہے، جب کہ مختار قول (یعنی مطلق جریان سے طہارت) کے مطابق صرف پانی نکلنے کے ساتھ ہی طہارت کا حکم لگایا گیا ہے، لہٰذا نکلنے والا پانی بھی پاک ہوگا۔ تأمل۔[۱]

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد یہی مسئلہ ظہیریہ میں مجھے صراحتاً مل گیا، ظہیریہ کی عبارت یہ ہے: "**والصحيح أنه يطهر وإن لم يخرج مثل مافيه، وإن رفع إنسان من ذلك الماء الذي خرج، وتوضأ به جاز**، یعنی صحیح بات یہ

[۱] ممکن ہے حلبہ کی مراد یہ ہو کہ ناقص حوض ناپاک تھا، اس حال میں اس سے پانی نکلا یا نکالا گیا، تو یہ پانی چوں کہ حکمِ طہارت سے قبل نکلا ہے، اس لیے ناپاک ہوگا۔

ہے کہ حوض پاک ہوگا اگر چہ جتنا پانی اس میں تھا اس کے مثل نہ نکلا ہو، چنانچہ اگر کوئی انسان اس پانی سے جو خارج ہوا ہو وضوء کر لے تو جائز ہوگا۔ فللہ الحمد۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لیکن 'ظہیریہ' میں آگے مذکور ہے کہ ناپاک حوض پانی سے بھر گیا اور پانی کناروں پر پھیلنے لگا اور پھر وہ کنارے خشک ہو گئے تو یہ پانی پاک نہ ہوگا، اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ اتنا بہنے سے بھی پاک ہو جائے گا۔ اور نیز اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ اگر حوض بھر جائے اور پانی اس کناروں میں جذب ہونے لگے تو وہ پاک نہیں ہوگا، جب تک پانی دوسری جانب سے نہ نکلے۔

اور خلاصۃ الفتاوی میں مذکور ہے کہ: مختار قول یہ ہے مطلق جریان سے پانی پاک ہو جائے گا اگر چہ اتنا پانی خارج نہ ہو جتنا پانی اس میں موجود ہو، چنانچہ اگر حوض بھر گیا اور جاری ہونے کی وجہ سے کنارے کی جانب سے نکل آیا اور مشجرہ تک پہنچ گیا تو پانی پاک ہو جائے گا مگر ایک یا دو ذراع کی مقدار بہنے سے پاک نہ ہوگا۔

<u>نوٹ:</u>

کل ملا کر یہاں ظہریہ کے ۳ قول مذکور ہوئے، ایک جس کو علامہ شامیؒ نے والصحیح سے بیان کیا، دوسرا اور تیسرا قول لکن فی الظہیر یہ سے بیان کیا ہے۔

علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ پہلے قول سے مطلق جریان سے طہارت کا حکم ثابت ہوتا تھا اسی پر استدراک کے طور پر دوسرا قول بیان کیا کہ مطلق جریان سے پاک نہ ہوگا، جب کہ تیسرا قول **وقیل یطھر** یہ ظاہراً پہلے قول کے مطابق ہے۔ اس لیے علامہ رافعی تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دوسرے قول کا مطلب یہ ہے کہ پہلے قول میں خروج وجریان سے مراد مطلق حوض سے پانی کا نکلنا مراد نہیں، بلکہ حوض سے نکلنا اور کناروں سے بھی آگے نکلنا اور بہنا مراد ہے، پس پانی بہ کر کناروں میں جذب ہوگا اور اس سے آگے نہ بڑھا تو حوض پاک نہ ہوگا، اس اعتبار سے دوسرا قول پہلے قول میں مذکور

جریان کی وضاحت ہے، اور اب تیسرے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ مطلق جریان اور انفصال عن الحوض کافی ہے۔اور خلاصہ میں مذکور قول کہ ایک دو ذراع جریان کافی نہیں، مشجرہ تک آنا ضروری ہے، یہ تو مشہور ومعتمد قول کے خلاف بات ہے۔

مطلب يطهر الحوض بمجرد الجريان.

(قوله: بمجرد جريانه) أي بأن يدخل من جانب ويخرج من آخر حال دخوله وإن قل الخارج بحر. قال ابن الشحنة: لأنه صار جاريا حقيقة، وبخروج بعضه رفع الشك في بقاء النجاسة فلا تبقى مع الشك. اهـ. وقيل لا يطهر حتى يخرج قدر ما فيه، وقيل ثلاثة أمثاله بحر، فلو خرج بلا دخول كأن ثقب منه ثقب فليس بجار، ولا يلزم أن يكون الحوض ممتلئا في أول وقت الدخول؛ لأنه إذا كان ناقصا فدخله الماء حتى امتلأ وخرج بعضه طهر أيضا كما لو كان ابتداء ممتلئا ماء نجسا كما حققه في الحلبة، وذكر فيها أن الخارج من الحوض نجس قبل الحكم عليه بالطهارة. اهـ. أقول: هو ظاهر على القولين الأخيرين؛ لأنه قبل خروج المثل أو ثلاثة الأمثال لم يحكم بطهارة الحوض، فيظهر كون الخارج نجسا. وأما على القول المختار فقد حكم بالطهارة بمجرد الخروج فيكون الخارج طاهرا تأمل، ثم رأيته في الظهيرية ونصه: والصحيح أنه يطهر وإن لم يخرج مثل ما فيه، وإن رفع إنسان من ذلك الماء الذي خرج وتوضأ به جاز اهـ فلله الحمد، لكن في الظهيرية أيضا حوض نجس امتلأ ماء وفار ماؤه على جوانبه وجف جوانبه لا يطهر، وقيل يطهر اهـ. وفيها: ولو امتلأ فتشرب الماء في جوانبه لا يطهر ما لم يخرج الماء من جانب آخر. اهـ. وفي الخلاصة: المختار أنه يطهر وإن لم يخرج مثل ما فيه، فلو امتلأ الحوض وخرج من جانب الشط على وجه الجريان حتى بلغ المشجرة يطهر، أما قدر ذراع أو ذراعين فلا اهـ فليتأمل. (شامی: ۱/۳۴۵)

مطلب: في إلحاق نحو القصعة بالحوض

کیا پیالہ وغیرہ برتنوں کا حکم بھی حوض کی طرح ہوگا؟

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں حوض کے ساتھ پیالے اور اس جیسے برتنوں کو لاحق کرنے اور نہ کرنے کے متعلق تفصیلی بحث فرمائی ہے۔

مثلاً پیالے میں ناپاک پانی موجود ہو، پھر اس میں جاری پانی داخل کیا جائے حتی کہ پانی اس کے کناروں سے گرنے لگے تو کیا وہ برتن اور وہ پانی جو اس میں موجود ہے حوض کے مانند پاک ہوجائیں گے یا اس اعتبار سے کہ اس برتن کو دھونے میں کوئی حرج اور ضرورت بھی نہیں؛ اس لیے اس کو ناپاک ہی کہا جائے؟۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: میں ایک مدت تک اس میں توقف کرتا رہا، پھر میں نے خزانۃ الفتاوی میں دیکھا، اس میں تحریر ہے کہ: جس حوض کا پانی ناپاک ہو اس میں سے کوئی پانی کا پیالہ بھر کر ٹوٹی کے نیچے رکھ دے جس سے برتن میں پانی گرے اور برتن کا پانی بہنے لگے، اور کوئی آدمی اس سے وضوء کرے تو یہ وضوء جائز نہیں ہوگا، گویا صاحب خزانہ کے نزدیک اس طرح جاری کرنے سے پیالہ اور پیالہ کا پانی پاک نہ ہوگا اور وہ حوض کے ساتھ لاحق نہ ہوگا۔

اور الظہیر یہ میں حوض کے مسئلہ میں مذکور ہے کہ اگر پانی حوض کی دوسری جانب سے نکلے تو پاک نہیں ہوگا جب تک کہ تین مثل کے برابر پانی خارج نہ ہوجائے جیسا کہ پیالے وغیرہ برتن کا حکم بعض حضرات نے بیان کیا ہے، اور صحیح ودرست بات یہ ہے کہ حوض کا پانی پاک ہوجائے گا اگر جو پانی اس میں موجود ہے اس کے برابر پانی کا خروج نہ ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جو قول الخزانہ میں مذکور ہے وہ خلاف صحیح پر مبنی ہے، اس کی تائید بدائع کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے جو حوض کے بہنے کے سلسلہ میں تین اقوال نقل کرنے کے بعد مذکور ہے، چنانچہ صاحب بدائع کے الفاظ ہیں: **وعلى هذا حوض الحمام أو الأوانى إذا تنجس.** اور صاحب بدائع کے کلام کا مقتضا یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق جریانِ ماء کے قاعدے کے

مطابق برتن بھی پاک ہوجاے گا اوراس کی وجہ بھی صاحب بدائع نے یہی بیان فرمائی ہے کہ پانی جاری ہوگیا اور ہم کواس میں نجاست کے باقی رہنے کا یقین نہیں، بحمداللہ اس عبارت سے مسئلہ واضح ہوگیا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایک چیز وہ باقی ہے، جس کے متعلق مجھے سوال کیا گیا تھا کہ کوئی ڈول ناپاک تھا، اورکسی شخص نے اس میں پانی بھرا حتی کہ اطراف سے پانی بہنے لگا تو کیا اس عمل کی وجہ سے وہ ڈول پاک ہوجائے گا یا نہیں؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ظاہر یہی ہے کہ وہ پاک ہے، اوراس کے دلائل وہ ہیں جس کو ہم نے یہاں ذکر کئے ہیں اور نیز وہ جو ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ پانی کے بہاؤ میں مدد (طاقت) ہونا ضروری نہیں۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عرف میں اس کو جاری پانی شمار نہیں کیا جاتا، یہ تسلیم نہیں، اس کی وجہ ماقبل میں گذر چکی ہے کہ اگر کسی شخص کے پاؤں کا خون شیرے کے ساتھ بہہ پڑے تو وہ ناپاک نہیں ہوگا اوراسی طرح شارح علامہ حصکفیؒ نے اس کے بعد ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے چھوٹے حوض سے نہر کھودی یا پرنالے میں پانی بہایا الخ۔۔اوراسی طرح وہ مسائل جو ہم نے وہاں خزانہ اور ذخیرہ کے حوالہ سے ذکر کئے ہیں، ان تمام مسائل کے اعتبار سے یہ پانی جاری ہے۔

اور ہمارے شیخ حفظہ اللہ نے مجھے خبر دی کہ ان کے ایک ہم عصر نے حلب میں اسی طرح فتوی دیا، حتی کہ مائعات کے سلسلہ میں بھی یہی فتوی دیا تو علماء نے ان پر انکار کیا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شیرہ کا مسئلہ اس ہم عصر عالم کے فتوی کی تائید کرتا ہے، اور نیز ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تمام مائعات کا حکم اصح قول کے مطابق پانی ہی کے حکم کی طرح ہے۔

حاصل کلام یہ کہ اس کے بہت سے شواہد ہیں، اور جو اس کا منکر ہو اور اس کے خلاف دعوی کرتا ہو اس کو اپنے مدعی کو ثابت کرنے میں نقلِ صریح پیش کرنے کی ضرورت ہے، صرف اتنا کافی نہیں ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو علماء اسے تیل وغیرہ مائعات کی تطہیر میں ذکر کرتے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے 'قہستانی' فصل النجاسۃ کی ابتداء میں ایک مسئلہ دیکھا جو اس حکم پر دلالت کرتا ہے چنانچہ وہاں یہ مذکور ہے کہ مائع اشیاء مثلاً پانی اور شیرہ وغیرہ کے پاک کرنے کے دو طریقے ہیں: (۱) اس کو اپنی جنس سے خلط کر کے جاری کر دیا جائے جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے اور تمرتاشی میں مذکور ہے۔ (۲) پانی کے ساتھ ملا یا جائے جیسے تیل کو مٹکے میں رکھا جائے اور پھر اس مٹکے میں اسی تیل کے مثل پانی ڈالا جائے اور اسے حرکت دی جائے پھر اسے چھوڑ دیا جائے حتی کہ وہ تیل اوپر چڑھ آئے اور اسے نکال لیں یا پھر اس مٹکے کی نیچے کی جانب میں سوراخ کر دیا جائے حتی کہ پانی نکل جائے، اس طرح تین مرتبہ کیا جائے گا تو وہ تیل پاک ہو جائے گا۔ جیسا کہ الزاھدی وغیرہ کتب میں مذکور ہے۔

چنانچہ یہاں صراحت ہے کہ پانی کے بہنے کی وجہ سے وہ پاک ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے ماقبل میں خزانہ وغیرہا کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ اگر دو برتنوں کا پانی زمین پر بہایا جائے جب کے ایک برتن کا پانی ناپاک ہو یا دونوں برتنوں کو اوپر سے انڈیلا جائے پھر وہ دونوں آپس میں مل جائیں تو وہ دونوں جاری پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے پاک ہوں گے۔

ہاں! ماقبل میں خلاصہ کے حوالہ سے جریان (بہنے) کے لیے شرط نقل ہوئی ہے کہ پانی کا ایک دو ہاتھ سے زیادہ بہنا ضروری ہے، شرط یہاں بھی لاحق ہو سکتی ہے،

لیکن خلاصہ کی یہ شرط اس مطلق حکم کے برخلاف ہے جس میں محض جریان سے حوض کے پاک ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ هذا ماظهر لفكرى السقيم، وفوق كل ذي علم عليم۔

مطلب في إلحاق نحو القصعة بالحوض

هل يلحق نحو القصعة بالحوض؟ فإذا كان فيها ماء نجس ثم دخل فيها ماء جار حتى طف من جوانبها هل تطهر هي والماء الذي فيها كالحوض أم لا لعدم الضرورة في غسلها؟ توقفت فيه مدة، ثم رأيت في خزانة الفتاوى: إذا فسد ماء الحوض فأخذ منه بالقصعة وأمسكها تحت الأنبوب فدخل الماء وسال ماء القصعة فتوضأ به لا يجوز. اهـ. وفي الظهيرية في مسألة الحوض: لو خرج من جانب آخر لا يطهر مالم يخرج مثل مافيه ثلاث مرات كالقصعة عند بعضهم. والصحيح أنه يطهر وإن لم يخرج مثل مافيه. اهـ. فالظاهر أنما في الخزانة مبني على خلاف الصحيح، يؤيده ما في البدائع بعد حكايته الأقوال الثلاثة في جريان الحوض حيث قال ما نصه: وعلى هذا حوض الحمام أو الأواني إذا تنجس. اهـ. ومقتضاه أنه على القول الصحيح تطهر الأواني أيضا بمجرد الجريان، وقد علل في البدائع هذا القول بأنه صار ماء جاريا ولم نستيقن ببقاء النجاسة فيه، فاتضح الحكم ولله الحمد.

وبقي شيء آخر سئلت عنه، وهو أن دلوا تنجس فأفرغ فيه رجل ماء حتى امتلأ وسال من جوانبه هل يطهر بمجرد ذلك أم لا؟ والذي يظهر لي الطهارة، أخذا مما ذكرناه هنا ومما مر من أنه لا يشترط أن يكون الجريان بمدد، وما يقال إنه لا يعد في العرف جاريا ممنوع لما مر من أنه لو سال دم رجله مع العصير لا ينجس، وكذا ماذكره الشارح بعده من أنه لو حفر نهرا من حوض صغير أو صب الماء في طرف الميزاب إلخ وكذا ما ذكرناه هناك عن الخزانة والذخيرة من المسائل، فكل هذا اعتبروه جاريا فكذا هنا. وأخبرني شيخنا حفظه الله تعالى أن بعض أهل عصره في حلب أفتى بذلك حتى في المائعات وأنهم أنكروا عليه ذلك.

وأقول: مسألة العصير تشهد لما أفتى به، وقد مر أن حكم سائر المائعات كالماء في الأصح. فالحاصل أن ذلك له شواهد كثيرة، فمن أنكره وادعى خلافه يحتاج إلى إثبات مدعاه بنقل صريح لا بمجرد أنه لو كان كذلك لذكروه في تطهير المائعات كالزيت ونحوه. على أني رأيت بعد ذلك في القهستاني أول فصل النجاسات ما يدل

عليه، حيث ذكر أن المائع كالماء والدبس وغيرهما طهارته إما بإجرائه مع جنسه مختلطا به كما روي عن محمد كما في التمرتاشي، وإما بالخلط مع الماء كما إذا جعل الدهن في الخابية ثم صب فيه ماء مثله وحرك ثم ترك حتى يعلو أوثقب أسفلها حتى يخرج الماء هكذا يفعل ثلاثا فإنه يطهر كما في الزاهدي إلخ، فهذا صريح بأنه يطهر بالإجراء نظير ما قدمناه عن الخزانة وغيرها، من أنه لو أجرى ماء إناءين أحدهما نجس في الأرض أو صبهما من علو فاختلطا طهرا بمنزلة ماء جار، نعم على ما قدمناه عن الخلاصة من تخصيص الجريان بأن يكون أكثر من ذراع أو ذراعين يتقيد بذلك هنا، لكنه مخالف لإطلاقهم من طهارة الحوض بمجرد الجريان، هذا ما ظهر لفكري السقيم {وفوق كل ذي علم عليم}(شامی: ۳۴۶-۳۴۵/۱)

مطلب في مقدار الذراع وتعيينه

ذراع کی مقدار اور اس کی تعیین

علامہ حصکفیؒ ذراع کی مقدار بیان کرتے ہوئے 'الدر' میں فرماتے ہیں کہ: 'مختار قول کے مطابق ذراع الکرباس کا اعتبار ہے، اور وہ صرف سات مٹھی کا ہوتا ہے، تو ہمارے (علامہ حصکفی کے) زمانہ کے ذراع - آٹھ مٹھی اور تین انگلیاں - کے اعتبار سے دہ دردہ حوض کا رقبہ 'ثمانیا فی ثمان' ہوگا۔ دہ دردہ کے مفتی بہ قول کے مطابق ۔یعنی یہ حوض حکماً دہ دردہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے ذراع کی تعیین و مقدار پر مزید روشنی ڈالنے کے لیے یہ مطلب قائم کیا ہے: **مطلب فی مقدار الذراع وتعيينه**۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے 'ذراع الکرباس' کو جو مختار قرار دیا ہے، اسی کو ہدایہ میں مفتی بہ قول قرار دیا ہے، اور الدرر، الظہیریۃ، الخلاصۃ اور الخزانہ میں بھی اسی کو قول مختار کہا ہے۔

ذراع کرباس کے مقابلہ میں دوسرا ذراع ذراع مساحت ہے، جس کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحرؒ نے 'البحر الرائق' میں خانیہ وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ 'ذراع المساحۃ' سات مٹھیوں کا ہوتا ہے اور ہر مٹھی پر ایک کھڑی انگلی۔

جب کہ المحیط اور الکافی میں مذکور ہے کہ ہر زمان اور ہر مکان میں اس زمان و مکان کے ذراع کا اعتبار ہوگا صاحب نہر فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ مناسب ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'شرح المنیہ' میں اس پر رد کیا گیا ہے، کیوں کہ ذراع کے ذریعہ دہ در دہ کی تقدیر سے مقصود نجاست کے عدمِ سرایت کا غلبۂ ظن ہے اور یہ زمانوں اور مکانوں کے بدلنے کے ساتھ بدلتا نہیں ہے، پس ہر زمانہ کے اعتبار سے ایک ہی ذراع متعین ہوگا، یعنی دہ در دہ کی وہی مقدار ہر زمانہ میں کافی ہے جس سے اولاً اس کی تحدید کی گئی تھی، اور وہ ذراع کرباس ہے۔

آگے علامہ شامیؒ علامہ حصکفیؒ کے قول '**وھو سبع قبضات فقط**' کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ 'اس کی مقدار سات مٹھیاں ہیں کھڑی انگلی کے بغیر'۔ یہی 'فتاوی ولوالجیہ' میں ہے۔ اور البحر الرائق میں مذکور ہے کہ 'ذراع کرباس چھ مٹھیاں، کھڑی انگلی کے بغیر ہے، اس طرح یہ ذراع چوبیس انگلیاں کا ہوگا جو '**لاالہ الا اللہ محمد رسول اللہ**' کے حروف کی تعداد کے مطابق ہے۔ اور کھڑی انگلی سے مراد انگوٹھے کا اٹھانا ہے، جیسا کہ غایت البیان میں مذکور ہے اور 'القبضہ' سے مراد ملی ہوئی چار انگلیاں ہیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہاتھ کے ذراع کے قریب ہے، اس لئے کہ چھ مٹھیاں اور کچھ زائد ہے، جو دو بالشت ہوتا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے ذراع کرباس (۲۸، اصبع مقبوضہ) کے اعتبار سے دہ در دہ حوض کو اپنے زمانے کے ذراع (۳۵، اصبع مقبوضہ) کے اعتبار سے 'ثمانیاً فی ثمان' قرار دیا ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حصکفیؒ نے یہ قہستانی کا کلام نقل فرمایا ہے اور خود حساب کر کے اس کو شمار نہیں کیا ہے۔ اور درست یوں ہونا چاہئے کہ ذراع کرباس کا دہ در دہ، حصکفی کے زمانہ کے ذراع کے مطابق عشراً فی ثمان

ہونا چاہئے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ مٹھی چار انگلیوں کی ہوتی ہے، جب ان کے زمانہ کا ذراع آٹھ مٹھیاں اور تین انگلیاں ہوگا تو ایک ذراع پینتیس (۳۵) کا ہوگا، اور علامہ شامی کے 'عشر فی ثمان' کہنے کے مطابق دس کو آٹھ میں ضرب دیا جائے گا تو کل رقبہ اسی (۸۰) ذراع کا ہوگا، پھر ۸۰ ذراع کو پینتیس اصبع میں ضرب دیا جائے تو دو ہزار آٹھ سو (۲۸۰۰) اصبع ہوگا؛ یہی ذراع الکرباس کی دہ در دہ کی مقدار بھی ہے، جو سات مٹھیوں کا ہوتا ہے۔ بایں طور کہ ذراع کرباس اٹھائیس انگلیوں کا ہوتا ہے، اور دہ در دہ کا کل رقبہ سو ذراع بنتا ہے، چنانچہ جب اٹھائیس کو سو میں ضرب دیں گے تو یہی مقدار یعنی دو ہزار آٹھ سو بنتی ہے۔

جب کہ علامہ حصکفی کی بیان کردہ مقدار 'ثمانیا فی ثمان' کا حساب اس مقدار (۲۸۰۰/اصبع) کو نہیں پہنچتا، کیونکہ جب آٹھ کو آٹھ میں ضرب دینے سے کل رقبہ چونسٹھ ذراع کا ہوگا، اور جب چونسٹھ کو پینتیس میں ضرب دیں گے تو یہ دو ہزار دوسو چالیس (۲۲۴۰) تک پہنچے گا، اور یہ ذراع الکرباس کے اسی ذراع کی مقدار ہوئی، سو ذراع کی نہیں اور مطلوب سو گز ہے، لہٰذا صحیح بات وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے، یعنی امام محمدؒ کی بیان کردہ مقدار ذراع کرباس (۲۸، اصبع مقبوضہ) کے دہ در دہ کی مقدار، علامہ حصکفی کے زمانہ کے ذراع (۳۵، اصبع مقبوضہ) کے حساب سے عشر فی ثمان ہونا چاہئے۔ (فافہم)

علامہ رافعی کا رد۔

علامہ شامی نے حصفکیؒ کی تحدید 'ثمان فی ثمان' کی تردید کرتے ہوئے 'عشر فی ثمان' کو صحیح قرار دیا ہے، اس پر علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ صحیح مقدار وہی ہے جو علامہ

حصکفی نے بیان فرمائی ہے، اور حصکفی کے شمار میں غلطی نہیں، بلکہ علامہ شامی کے شمار میں غلطی ہے۔ علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ ذراع کرباس سے کل مربع رقبہ کی مقدار ۷۸۴۰۰ انگلیاں ہوتی ہے۔ بایں طور کہ اولاً ایک ذراع کے طول ۲۸، اصبع کو اس کے عرض ۲۸، اصبع میں ضرب دیں گے تو ایک ذراع کا رقبہ ۷۸۴ ہوگا۔ اور اس کو عشر فی عشر کے اعتبار سے ۱۰۰ میں ضرب دینے سے کل رقبہ ۷۸۴۰۰ ہوتا ہے۔

اور حصکفیؒ کے زمانہ کا معروف ایک ذراع ۳۵، انگلیوں کا ہوتا ہے، اس ایک ذراع کا کل مربع رقبہ ۳۵ کو ۳۵ میں ضرب دینے سے ۱۲۲۵ ہوتا ہے، اور اس کو ثمانیاً فی ثمان کے مجموعہ ۶۴ میں ضرب دینے سے یہی کل مقدار ۷۸۴۰۰ بنتی ہے۔ اس لیے حصکفی کی بیان کردہ مقدار ثمانیاً فی ثمان ہی درست ہے۔

دس ذراع کرباس کا طول ۲۸۰، انگلیاں ہوتا ہے، جس کو ۱۰ میں ضرب دینے سے ۲۸۰۰ بنتا ہے، اسی طرح ذراعِ معتاد میں عشر فی ثمان کے حساب سے دس ذراع کا طول ۳۵۰، انگلیاں ہوتا ہے، جس کو ۸ میں ضرب دینے سے ۲۸۰۰، بنتا ہے، یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ حصکفی کی بیان کردہ مقدار عشر فی ثمان ہی درست ہے۔

مطلب في مقدار الذراع وتعيينه.

وفي القهستاني: والمختار: ذراع الكرباس وهو سبع قبضات فقط، فيكون ثمانيا في ثمان بذراع زماننا ثمان قبضات وثلاث أصابع على القول المفتى به بالمعشر أي ولو حكما الخ

(قوله: والمختار ذراع الكرباس) وفي الهداية أن عليه الفتوى واختاره في الدرر والظهيرية والخلاصة والخزانة. قال في البحر: وفي الخانية وغيرها: ذراع المساحة وهو سبع قبضات فوق كل قبضة إصبع قائمة. وفي المحيط والكافي أنه يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم. قال في النهر: وهو الأنسب. قلت: لكن رده في شرح المنية بأن المقصود من هذا التقدير غلبة الظن بعدم خلوص النجاسة، وذلك لا

يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

(قوله: وهو سبع قبضات فقط) أي بلا إصبع قائمة، وهذا ما في الولوالجية. وفي البحر أن في كثير من الكتب أنه ست قبضات ليس فوق كل قبضة إصبع قائمة فهو أربع وعشرون إصبعا بعدد حروف: لا إله إلا الله محمد رسول الله والمراد بالإصبع القائمة ارتفاع الإبهام كما في غاية البيان اهـ والمراد بالقبضة أربع أصابع مضمومة نوح. أقول: وهو قريب من ذراع اليد؛ لأنه ست قبضات وشيء، وذلك شبران.

(قوله: فيكون ثمانيا في ثمان) كأنه نقل ذلك عن القهستاني ولم يمتحنه، وصوابه: فيكون عشرا في ثمان. وبيان ذلك أن القبضة أربع أصابع، وإذا كان ذراع زمانهم ثمان قبضات وثلاث أصابع يكون خمسا وثلاثين إصبعا، وإذا ضربت العشر في ثمان بذلك الذراع تبلغ ثمانين فاضربها في خمس وثلاثين تبلغ ألفين وثمانمائة إصبع، وهي مقدار عشر في عشر بذراع الكرباس المقدر بسبع قبضات؛ لأن الذراع حينئذ ثمانية وعشرون إصبعا، والعشر في عشر بمائة، فإذا ضربت ثمانية وعشرين في مائة تبلغ ذلك المقدار. وأما على ما قاله الشارح فلا تبلغ ذلك؛ لأنك إذا ضربت ثمانيا في ثمان تبلغ أربعا وستين، فإذا ضربتها في خمس وثلاثين تبلغ ألفين و مائتين وأربعين إصبعا وذلك ثمانون ذراعا بذراع الكرباس والمطلوب مائة فالصواب ما قلناه فافهم. (شامی: ۱/۳۴۷)

مطلب في تفسير القربة والثواب

قربت اور ثواب کی تفسیر

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے 'قربت اور ثواب' کی اصطلاح کی وضاحت بیان فرمائی ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے قربت کی تفسیر 'ثواب' سے کی ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم ماقبل میں سننِ وضوء میں بیان کر چکے ہیں کہ 'قربت وہ فعل ہے کہ جس کے کرنے پر کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے، شرط یہ ہے کہ جس کا قرب حاصل کر رہا ہے اس ذات کی معرفت رکھتا ہو، اگرچہ وہ فعل نیت پر موقوف نہ ہو

جیسے وقف اور عتق'۔

اور بحر الرائق میں شرح النقایہ کے حوالے سے مذکور ہے کہ: قربت سے مراد وہ فعل ہے جس کے ساتھ حکمِ شرعی متعلق ہو اور وہ حکم استحقاقِ ثواب ہے۔

اور علامہ بیریؒ شرح الاشباہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ: ہمارے علماء کا قول ہے کہ آخرت میں عمل کا ثواب: اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندے کے لئے اس کے عمل کی جزا کے طور پر متعین فرمائی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے قربت کی تفسیر جو ثواب سے فرمائی ہے وہ گویا تفسیر الشیء بحکمہ کے قبیل سے ہے، اور یہ بات فقہاء کے کلام میں عام ہے (یعنی چیز کی تفسیر اس کے حکم سے کرنا) جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے اور مصنف علامہ تمرتاشی نے بھی 'لأجل قربة' کہہ کر جو تعلیل بیان کی ہے اس سے بھی یہی متبادر ہے، یعنی **لأجل نيل القربة** (قربت حاصل کرنے کے لئے)۔البتہ اگر مصنفؒ 'في قربة' کا لفظ استعمال کرتے تو اس سے بالفعل قربت کی تفسیر متعین ہوجاتی۔

مطلب في تفسير القربة والثواب.

(قوله: أي ثواب) قدمنا في سنن الوضوء أن القربة فعل ما يثاب عليه بعد معرفة من يتقرب إليه به وإن لم يتوقف على نية كالوقف والعتق. في البحر عن شرح النقاية أنها ما تعلق به حكم شرعي وهو استحقاق الثواب اهـ. وفي شرح الأشباه للبيري قال علماؤنا: ثواب العملي في الأخرى عبارة عما أوجبه الله للعبد جزاء لعمله، فتفسير الشارح القربة بالثواب من تفسير الشيء بحكمه، وهو شائع في كلامهم كما مر، وهو المتبادر من تعبير المصنف فاللام التعليل: أي لأجل نيل قربة، نعم لو قال المصنف في قربة لتعين تفسيرها بالفعل فافهم (شامی: ۱/۳۴۸)

مطلب: مسألة البئر 'جُحُطٌ'

کنویں کے حکم میں 'جحط ' کے رمز کا مطلب

شارح علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں میں ایک مشہور اختلافی مسئلہ اس طرح بیان کیا ہے کہ: ایک جنبی شخص نے ڈول نکالنے کے لئے یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے، ایسے کنویں میں غوطہ لگایا جو دہ دردہ سے کم تھا، اس حال میں کہ: • غوطہ زنی کرنے والا پانی سے استنجاء کئے ہوئے تھا • اور اس کے بدن پر کوئی ناپاکی نہیں تھی • اور نہ ہی اس نے غوطہ لگاتے وقت غسل کی نیت کی تھی • اور نہ ہی اس نے بدن کو ملا ہو؛ اور اس کے بعد وہ باہر نکلے تو اصح قول کے مطابق وہ شخص پاک ہوگا، اور انفصال کی شرط کے مطابق پانی مستعمل ہوجائے گا، اور مطلب یہ کہ وہ پانی جو اس شخص کے اعضاء کو لگ کر الگ ہوا وہ مستعمل ہوگا، نہ کہ تمام کا تمام پانی، جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ یہ مسئلہ فقہ کی کتابوں میں **مسئلة البئر جحط** سے جانا جاتا ہے۔ اسی کی وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے۔

'جحط' میں 'ج' نجس سے کنایہ ہے۔ 'ح' علی حالیہ کا مخفف ہے۔ اور 'ط' طہارت کا عنوان ہے۔ مطلب یہ ہے کہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کنواں اور آدمی دونوں ناپاک ہیں، اس کو 'ج' سے تعبیر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کنواں اور آدمی دونوں اپنی حالت پر برقرار رہیں گے، یعنی آدمی کی حالت جنبی کی تھی وہ جنبی رہے گا اور کنواں پاک تھا تو وہ اپنی حالت پر پاک رہے گا، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کو 'ح' سے تعبیر کیا ہے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کنواں اور آدمی دونوں پاک ہوجائیں گے، اس کو 'ط' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گویا اس لفظ میں نجاست کی 'ج' علی حالہ کی 'ح' اور طہارت کی 'ط' بطور رمز استعمال کی گئی ہے۔

پھر امام صاحبؒ کے قول کے مطابق آدمی کی نجاست کی تصحیح وتخریج مختلف ہیں،

بعض حضرات کا قول ہے کہ آدمی ابھی تک جنبی ہے، پس جنابت کی وجہ سے قراءت قرآن کی اجازت نہ ہوگی، جب کہ دیگر بعض حضرات کا قول ہے کہ پورے بدن پر پانی پہنچ جانے سے جنابت زائل ہوگئی، البتہ امام صاحب کے قول کے مطابق ماءِ مستعمل ناپاک ہے، اوراب اس آدمی کا جسم نجاست حقیقیہ یعنی ناپاک پانی سے ناپاک ہے، پس جنابت نہ ہونے کی وجہ سے اب قراءت قرآن کی اجازت ہوگی، البتہ منہ پر ناپاک پانی لگا ہے وہ دھولے۔خانیہ میں اس دوسرے قول کوظاہرروایت کہا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی تخریج کا مطلب یہ ہے کہ بعض اعضاء کے پانی میں جاتے ہی ان بعض اعضاء سے جنابت دور ہوئی اور بقیہ جسم پانی میں جائے اس سے پہلے وہ پانی ناپاک ہوگیا جس کے سبب ان بقیہ اعضاء سے جنابت دور نہ ہوئی، اس لیے آدمی بدستور جنبی رہے گا۔

اور دوسری تصحیح کا مطلب یہ ہے کہ آدمی جب جنابت سے نکلے گا تو پانی مستعمل سمجھا جائے گا، بدونِ خروجِ جنابت پانی کو مستعمل قرار دینا درست نہیں، پس اول ملاقات سے پانی مستعمل اور ناپاک نہیں ہوا، بلکہ پورے بدن سے جنابت دور ہوگی تب پانی مستعمل قرار دیا جائے گا، اور پھر یہ کہا جائے گا کہ آدمی تو جنابت سے پاک ہو گیا، مگراب اس کے جسم پر ناپاک پانی لگا ہوا ہے۔**کمایفیدہ مافی البحر عن الخانیة وشروح الهداية**۔

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی تخریج کی بنیاد پر یہ بھی ماننا چاہئے کہ آدمی کا ناپاک ہونا فقط جنابت کی وجہ سے نہیں، بلکہ جنابت کی وجہ سے اورساتھ ہی ناپاک پانی کے بدن پر لگنے کی وجہ سے بھی ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: جنبی پر اپنی جنابت دور کرنے کے لئے اور فرض غسل ساقط کرنے کے

لئے، اگر وہ غیر جاری پانی میں - یا اس پانی میں جو غیر جاری کے حکم میں ہو- غسل کرتا ہو تو صب یعنی بدن پر پانی بہانا شرط ہے، اور کنویں میں غوطہ لگانے کی صورت میں 'صب' نہیں پایا گیا، اس لئے جنبی کی جنابت علی حالہ باقی رہی اور وہ ناپاک ہی رہا، اور جب آدمی ناپاک رہا تو پانی بھی مستعمل نہیں کہا جائے گا اور پانی بھی علی حالہ کہا جائے گا۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک غوطہ زن شخص کو پاک قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں اسقاطِ فرض کے لئے پانی بہانا شرط نہیں ہے، اور غوطہ لگانے سے اس کے پورے بدن پر پانی پہنچ ہی گیا ہے، تو اس کی جنابت دور ہوگئی اور جب جنابت دور ہوگئی تو وہ پاک ہوگیا، اور ضرورت کے پیش نظر اس پانی کو مستعمل نہیں کہا جائے گا۔ **کذا قررہ فی البحر وغیرہ۔**

دیگر فوائدِ قیود اور علامہ شامی کا نقد وتبصرہ

(۱) کنویں میں غوطہ لگانے والا شخص محدث ہو۔ 'محدث' سے مراد حدث اصغر والا شخص یا حدث اکبر والا شخص؛ یعنی جنبی، حائضہ اور نفساء سب مراد ہیں، بشرطیکہ ان کا حیض ونفاس ختم ہوگیا ہو اور غسلِ طہارت باقی ہو، تو ان کے کنویں میں گرنے کی وجہ سے پانی مستعمل ہوگا، علی التفصیل السابق۔

اور اگر عورت کے حیض و نفاس کے ایام جاری ہے، مگر بدن پر کوئی ظاہری نجاست خون وغیرہ کی نہیں، تو ان کا غوطہ لگانا پاک آدمی کی طرح ہے، پس ان کے کنویں میں گرنے کی وجہ سے پانی مستعمل نہ ہوگا، کیونکہ ایام حیض جاری ہونے کی وجہ سے اس غسل کے بعد بھی ان کی نجاستِ حکمیہ (حیض) ختم نہیں ہوئی تو پانی مستعمل بھی نہ ہوگا۔ **بحر عن الخانیۃ والخلاصۃ۔**

(۲) 'طلب دلو کے لیے غوطہ لگایا ہو، پس اگر نیت غسلِ جنابت کی تھی، تو تمام

کے نزدیک بالاتفاق پانی مستعمل ہوجائے گا۔ہاں امام ابو یوسفؒ کے یہاں شرطِ صب کی وجہ سے غسل متحقق نہ ہوگا تو پانی مستعمل بھی نہ ہوگا،مگر شرطِ صب میں کچھ تفصیل ہے، جس کو علامہ شامی آگے ذکر فرمارہے ہیں:

(۳) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق 'شرطِ صب' نیت کے نہ ہونے کے وقت ہے،تاکہ پانی انڈیلنا وبہانا (صب) نیت کے قائم مقام ہے، چنانچہ آگے علامہ حصکفیؒ کی تصریح ہے کہ 'دلک' یعنی جسم کا ملنا نیت کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔فتدبّر۔

(۴) آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا **أو تبرد** ذکر کرنا صاحب بحر اور صاحب نہر کی اتباع میں ہے،تبرد کو بھی شامل کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر وہ کام جو قربت نہ بنے اس کا یہی حکم ہوگا،یعنی پانی مستعمل نہ ہوگا؛ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک استعمال کے لئے نیت قربت شرط ہے۔

حالانکہ ہم ماقبل میں بیان کرچکے ہیں کہ یہ امام محمدؒ کا صحیح قول نہیں ہے،اس لئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک کنویں کے مسئلہ میں پانی کا مستعمل نہ ہونا 'ضرورت' کی وجہ سے ہے، اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض 'ضرورت' میں شامل نہیں ، لہٰذا اس غرض سے کنویں میں غوطہ لگانا پانی کو مستعمل کردے گا۔اسی وجہ سے صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں 'لطلب الدلو' پر اکتفا کیا ہے،اور 'تبرد' کا ذکر نہیں کیا ہے۔

(۵) علامہ حصکفیؒ نے ایک قید **مستنجیا بالماء** کی بھی ذکر فرمائی ہے،اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ استنجاء بالماء کی قید کی وجہ یہ ہے کہ اگر جنبی نے استنجاء بالاحجار کیا ہوگا تو بالاتفاق تمام کا تمام پانی ناپاک ہوجاتا،جیسا 'البزازیہ' میں 'نہر' کے حوالہ سے مذکور ہے۔

آگے علامہ شامیؒ البزازیہ کے اس قول پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: اس میں اتفاق کا جو دعوی مذکور ہے وہ محل نظر ہے؛ کیونکہ تاتارخانیہ میں استنجاء بالحجر کے بعد آدمی کے پاک اور ناپاک رہنے میں تصحیح کا اختلاف ہے، یعنی استنجاء میں ڈھیلا استعمال کرنا مخفّفِ نجاست ہے یا پھر مطہّر ہے، دونوں قول ہیں۔ صاحب بحر نے دوسرے قول 'مطہّر' کو راجح قرار دیا ہے، البتہ اکثر کتابوں میں تخفیف والے قول کو ترجیح دی گئی ہے، جیسا کہ تنویر الابصار میں مذکور ہے۔ اس کی پوری بحث انشاء اللہ استنجاء کی فصل میں آئے گی۔

(۶) علامہ حصکفیؒ کا قول **ولا نجس علیہ** عطف العام علی الخاص کے قبیل سے ہے، پس اگر اس کے بدن یا کپڑے پر نجاست لگی ہوئی ہوگی تو بالاتفاق پانی ناپاک ہوجائے گا۔

(۷) اور علامہ حصکفیؒ کے قول **ولم ینو** کی وضاحت میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر غوطہ لگانے والے نے غسل کی نیت کی ہوگی تو اس صورت میں بالاتفاق پانی مستعمل ہوجائے گا، اور امام زفرؒ کا قول اس کے برخلاف ہے (سراج) اس سے بھی سابق میں ہماری بیان کردہ اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر نیت کرے گا تو صب کے بغیر بھی پانی مستعمل ہوجائے گا۔

آگے **لطلب الدول** کی قید اسی لئے تھی کہ نیتِ غسل نہ ہو، اس لیے پھر مستقلاً **ولم ینو** کی قید کا کیا فائدہ؟

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کنویں میں غوطہ لگانے اور انغماس کے بعد بھی اس نے نیتِ غسل نہ کی ہو، یعنی نہ پہلے سے غسل کی نیت ہو اور نہ انغماس کے بعد غسل کی نیت کی ہو۔

(۸) اور علامہ حصکفیؒ کے قول **ولم یتدلک** کی تشریح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات محیط اور خلاصۃ الفتاوی میں بھی مذکور ہے، اور اس مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شخص کنویں میں ڈول نکالنے کی نیت سے اترا اور اپنے جسم پر پانی ملا تو اس صورت میں بالاتفاق پانی مستعمل ہوجائے گا، کیونکہ دلک کا فعل نیتِ غسل کے قائم مقام ہے، گویا کہ یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ وہ غسل کرنے کے لئے اترا ہو۔ **البحر، و النهر، قنيه**۔

اور شرح منیہ الصغیر میں **ولم يتدلك** کو **بما إذا لم يكن تدلكه لإزالة الوسخ** کے ساتھ مقید کیا ہے، یعنی اس کا دلک میل کچیل دور کرنے کے لئے نہ ہو۔ پس اگر 'تدلک' ازالۂ وسخ کی غرض سے ہو تو وہ نیتِ غسل کے قائم مقام نہ ہوگا۔

صحیح قول

علامہ حصکفیؒ کے قول **والأصح** کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں یہ چوتھا قول ہوگا، کیوں کہ یہ قول، ان تینوں اقوال سے الگ ہے، جن کو جحط کی تفصیل میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور ہدایہ میں اس قول کو امام صاحبؒ کی ایک روایت قرار دیا ہے۔ اور بحر الرائق میں بھی ہے کہ:

وعن أبي حنيفة، یعنی امام صاحبؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ آدمی پاک ہوجائے گا، کیوں کہ انفصال سے قبل پانی مستعمل نہیں ہوتا۔ اور اسی قول کے متعلق صاحبِ ہدایہ کی پیروی کرتے ہوئے علامہ زیلعیؒ، علامہ سراج ہندی وغیرہ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ: قیاس کے مطابق یہی روایت 'اوفق' ہے۔ اور فتح القدیر و شرح مجمع میں تو اس کو **أنها الرواية المصححة** کہا ہے۔ صاحبِ بحر الرائق آگے فرماتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ اس مسئلہ میں مذہبِ مختار یہ ہے کہ آدمی پاک ہوگا، اور پانی طاہر غیر طہور ہوگا۔ آدمی

کے پاک ہونے کی وجہ تو اوپر گذر گئی کہ قبل الانفصال پانی مستعمل یا ناپاک نہیں ہوتا، تو اس پانی سے آدمی پاک ہوجائے گا، اور یہی حکم صحیح قول کے مطابق ماءِ مستعمل کا ہے۔ جو سابق میں گذر چکا ہے۔ ومثلہ فی الحلبۃ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ امام صاحب کا قول ہے، اور یہ اقوالِ ثلاثہ میں مذکور امام محمدؒ کا قول نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تو پانی ضرورت کی وجہ سے مستعمل بھی نہیں ہوتا، جیسا کہ ماقبل میں بحث گزر چکی، جب کہ امام صاحبؒ کے اس قول کے مطابق ضرورت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بل کہ سقوط فرض کی وجہ سے پانی مستعمل ہوجائے گا۔ اگر امام صاحب ضرورت کا اعتبار کرتے تو 'جحط' سے جس اختلاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے درست ہی نہ ہوتا۔

البتہ بحرالرائق میں علامہ جرجانیؒ سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ: طرفین کے مابین پانی کے مستعمل ہونے یا نہ ہونے کا کوئی اختلاف نہیں، کیوں کہ اس سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے، اور پانی ضرورت کی وجہ سے مستعمل نہیں ہوگا، جیسے اگر کوئی شخص ضرورت کی وجہ سے چلو بھر پانی لے تو مستعمل نہیں ہوگا۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کتبِ مذہب میں تو امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف مشہور وثابت ہے، پس اس کا انکار کرنا درست نہیں، اور امام محمدؒ ہی فقط ضرورت کا اعتبار کرکے پانی کو طاہر مطہر قرار دیتے ہیں، دوسرے کسی نے اس طرح ضرورت کا اعتبار کرکے ایسا حکم نہیں لگایا ہے، امام محمدؒ کے علاوہ دوسرے ائمہ نے اس مسئلہ میں ضرورت کا اعتبار نہیں کیا کیوں کہ اس طرح طلب دول کے لئے انغماس کی نوبت بہت کم پیش آتی ہے، برخلاف اغتراف اور چلو بھرنا، کہ اس کی ضرورت بکثرت پیش آتی ہے، پس یہاں امام صاحبؒ بھی بوجہ ضرورت پانی کو مستعمل نہیں قرار دیتے۔

اخیر میں علامہ حصکفیؒ نے کنویں کے پانی کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ کہ اصح قول کے مطابق بھی فقط وہی پانی مستعمل ہوگا جو اعضاء سے لگا ہو؛ کنویں کا سارا پانی مستعمل نہ ہوگا۔حلبۃ المحلی، البحر الرائق اور النہر الفائق میں بھی اس کی تصریح ہے۔مگر علامہ مقدسی رح نظمِ کنز میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ **أنه تاويل بعيد جدا** ، یعنی فقط جسم سے لگنے والے پانی کو مستعمل کہنا اور کنویں کے پورے پانی کو مستعمل نہ کہنا 'تاویلِ بعید' ہے، کنویں کا پورا پانی ہی مستعمل ہو جائے گا۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے متعلق سابق میں بحث گزر چکی ہے کہ فساقی اور حوض میں ملقی اور ملاقی کا حکم کیا ہے؟ اور یہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، جو سابق میں گزر چکا ہے اور وہاں اس سے متعلق راجح حکم بیان کیا جا چکا ہے۔

مطلب مسألة البئر جحط:

اختلف في محدث انغمس في بئر لدلو أو تبرد مستنجيا بالماء ولا نجس عليه ولم ينو ولم يتدلك والأصح أنه طاهر والماء مستعمل لاشتراط الانفصال للاستعمال، والمراد أن ما اتصل بأعضائه وانفصل عنها مستعمل لا كل الماء على ما مر.

(قوله فرع إلخ) هذا ما عبر عنه في الكنز وغيره بقوله ومسألة البئر جحط فأشار بالجيم إلى ما قال الإمام إن الرجل والماء نجسان، وبالحاء إلى ما قال الثاني إنهما بحالهما، وبالطاء إلى ما قال الثالث من طهارتهما، ثم اختلف التصحيح في نجاسة الرجل على الأول، فقيل للجنابة فلا يقرأ القرآن، وقيل لنجاسة الماء المستعمل فيقرأ إذا غسل فاه واستظهره في الخانية. قلت: ومبنى الأول على تنجس الماء لسقوط فرض الغسل عن بعض الأعضاء بأول الملاقاة قبل تمام الانغماس، و الثاني على أنه بعد الخروج من الجنابة كما يفيده ما في البحر عن الخانية وشروح الهداية، وينبغي على الأول أن تكون النجاسة نجاسة الماء أيضا لا الجنابة فقط تأمل، ومبنى قول الثاني على اشتراط الصب في الخروج من الجنابة في غير الماء الجاري وما في حكمه، ومبنى قول الثالث على عدم اشتراطه ولم يصر الماء مستعملا للضرورة، كذا قرره في البحر وغيره (قوله في محدث) أي حدثا أصغر أو أكبر جنابة

أو حيضا أو نفاسا بعد انقطاعهما، أما قبل الانقطاع وليس على أعضائهما نجاسة فهما كالطاهر إذا انغمس للتبرد لعدم خروجها من الحيض، فلا يصير الماء مستعملا، بحر عن الخانية والخلاصة، وتمامه في ح (قوله في بئر) أي دون عشر في عشر ح، أي وليست جارية (قوله لدلو) أي لاستخراجه، وقيد به؛ لأنه لو كان للاغتسال صار مستعملا اتفاقا قال في النهر: أي بين الإمام، والثالث لما مر من اشتراط الصب على قول الثاني. اهـ. وذكره في البحر بحثا. أقول: والظاهر أن اشتراط الصب على قول الثاني عند عدم النية لقيامه مقامها كما يدل عليه ما يأتي من تصريحه بقيام التدلك مقامها فتدبر (قوله أو تبرد) تبع في ذكره صاحب البحر والنهر، بناء على ما قيل إنه عند محمد لا يصير الماء مستعملا إلا بنية القربة، وقدمنا أن ذلك خلاف الصحيح عنده وأن عدم الاستعمال في مسألة البئر عنده هي الضرورة ولا ضرورة في التبرد فلذا اقتصر في الهداية على قوله لطلب الدلو (قوله مستنجيا بالماء) قيد به؛ لأنه لو كان بالأحجار تنجس كل الماء اتفاقا كما في البزازية نهر. قلت: وفي دعوى الاتفاق نظر، فقد نقل في التتارخانية اختلاف التصحيح في التنجس وعدمه: أي بناء على أن الحجر مخفِّف أو مطهِّر ورجح في الفتح الثاني، نعم الذي في أكثر الكتب ترجيح الأول كما أفاده في تنوير البصائر، وتمام الكلام عليه سيأتي في فصل الاستنجاء - إن شاء الله تعالى -.

(قوله ولا نجس عليه) عطف عام على خاص، فلو كان على بدنه أو ثوبه نجاسة تنجس الماء اتفاقا (قوله ولم ينو) أي الاغتسال، فلو نواه صار مستعملا بالاتفاق إلا في قول زفر سراج، وهذا مؤيد لما قدمناه من أنه عند الثاني مستعمل أيضا، والمراد أنه لم ينو بعد انغماسه في الماء فلا ينافي قوله لدلو أفاده ط (قوله ولم يتدلك) كذا في المحيط والخلاصة، وظاهره أنه لو نزل للدلو وتدلك في الماء صار مستعملا اتفاقا؛ لأن التدلك فعل منه قائم مقام النية فصار كما لو نزل للاغتسال بحر ونهر فتنبه، وقيده في شرح المنية الصغير بما إذا لم يكن تدلكه لإزالة الوسخ (قوله و الأصح إلخ) هذا القول غير الأقوال الثلاثة المارة المرموز إليها بجحط ذكره في الهداية رواية عن الإمام. قال في البحر: وعن أبي حنيفة إن الرجل طاهر؛ لأن الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال من العضو. قال الزيلعي والهندي وغيرهما تبعا لصاحب الهداية: وهذه الرواية أوفق الروايات أي للقياس. وفي فتح القدير

وشرح المجمع أنها الرواية المصححة، ثم قال في البحر: فعلم أن المذهب المختار في هذه المسألة أن الرجل طاهر والماء طاهر غير طهور؛ أما كون الرجل طاهرا فقد علمت تصحيحه، وأما كون الماء المستعمل كذلك على الصحيح فقد علمته أيضا مما قدمناه اهـ ومثله في الحلبة، وبه علم أن هذا ليس قول محمد؛ لأن عنده لا يصير الماء مستعملا للضرورة كما مر. وأما الإمام فلم يعتبر الضرورة هنا بل حكم باستعماله لسقوط الفرض كما تقدم تقريره، ولو اعتبر الضرورة لم يصح الخلاف المرموز له، نعم ذكر في البحر عن الجرجاني أنه أنكر الخلاف إذ لا نص فيه وأنه لا يصير مستعملا كما لو اغترف الماء بكفه للضرورة بلا خلاف. أقول: وهو خلاف المشهور في كتب المذهب من إثبات الخلاف ومن أن الذي اعتبر الضرورة هو محمد فقط وكأن غيره لم يعتبرها لندرة الاحتياج إلى الانغماس، بخلاف الاحتياج إلى الاغتراف باليد فافهم (قوله والمراد إلخ) صرح به في الحلبة والبحر والنهر، ورده العلامة المقدسي في شرح نظم الكنز بأنه تأويل بعيد جدا، وقوله على ما مر: أي من أنه لا فرق بين الملقي والملاقي، و هذه مسألة الفساقي، وقد علمت ما فيها من المعترك العظيم بين العلماء المتأخرين.
(شامی: ۳۵۴-۳۵۳/۱)

مطلب في المسک والزباد والعنبر

مشک، زباد اور عنبر کا حکم

التنویر مع الدر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مشک پاک ہے اور حلال ہے اور اس کو ہر حال میں کھایا جا سکتا ہے اور اسی طرح نافۂ مشک بھی اصح قول کے مطابق مطلقاً پاک ہے اور اسی طرح پاک ہونے کا حکم 'زباد' خوشبو کا بھی ہے۔

اس پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے علامہ شامیؒ نے مطلب قائم کیا ہے: **مطلب في المسک والزباد والعنبر**۔

علامہ شامیؒ مشک کے پاک اور حلال ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے خانیہ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ اگر چہ وہ جب تک پیٹ میں تھا خون تھا، مگر جب وہ پیٹ

سے باہر آ گیا اور خوشبو میں تبدیل ہوگیا تو وہ پاک ہوگیا اور استحالہ یعنی تبدیلِ ماہیت ہمارے نزدیک امور مطہرات میں سے ہے، جیسے گوبر کی راکھ کہ جب تک وہ گوبر جل کر راکھ نہ ہوجائے اس سے پہلے وہ ناپاک ہوگا مگر جب وہ راکھ ہوجائے گا تو اس کو پاک قرار دیا جائے گا۔

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ نے حلال کے لفظ کا اضافہ کیا ہے اور یہ اس لئے کہ شئ کی صرف طہارت سے اس کا حلال ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ مٹی پاک ہے مگر اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔

حلبہ میں مذکور ہے کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ مشک عمدہ ترین خوشبو ہے، رواہ مسلم، اور علامہ نوویؒ سے منقول ہے کہ: مشک کی طہارت اور اس کی بیع کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہیں۔

علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ کے قول :**فیوکل بکل حال** کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: کھانے کی اشیاء میں اور دواؤں میں استعمال کرنا درست ہے، ضرورت ہو یا نہ ہو، اور قاموس میں مذکور ہے کہ مشک دل کو تقویت دیتا ہے، سوداوی (یعنی سرد، خشک اور مایوس طبیعت) مزاج والے کو قوت دیتا ہے، دل کی حرکت، انٹریوں کی غلیظ ہوا، خون کی خرابی دور کرنے اور خون کی شریانوں کو کھولنے میں مفید ہے اور قوت باہ بڑھاتی ہے۔

اور اسی طرح وکذانافجه کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ **نافجة** 'فا' کے کسرہ اور 'جیم' کے فتحہ کے ساتھ ہے۔

یہ وہ تھیلی ہے جس میں مشک جمع ہوتا ہے اور 'نافہ' سے عربی 'نافجہ' بنایا گیا ہے، اور یہ بات شیخ اسماعیل نے بعض شروحات سے نقل کی ہے۔ لیکن 'المنح' میں یہ بات مذکور ہے کہ 'اکثر لغت کی کتابوں میں فا کا مفتوح ہونا مذکور ہے۔

اور 'مطلقاً' کا مطلب یہ ہے کہ تر ہو یا خشک ہو، مذبوحہ سے کاٹا گیا ہو یا زندہ سے یا مردہ سے۔ پانی لگنے سے خراب ہو یا نہ ہو؛ بہرصورت حلال ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ 'الدرر' میں جو یہ مذکور ہے کہ 'مشک اگر تر ہو اور غیر مذبوحہ سے نافہ کاٹ کر نکالا ہو تو پاک نہیں ہے' یہ اصح قول کے خلاف ہے۔

آگے علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ کے قول **وکذا الزباد** کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ ابن نجیمؒ نے اشباہ میں **المشقة تجلب التسير** کے تحت زباد کو بھی مشک کی طرح قرار دیا ہے۔اور اسی طرح عنبر کا حکم ہے کہ وہ بھی پاک ہے جیسا کہ 'الدر المنتقی' میں مذکور ہے، اور فتح القدیر و حلبہ المحلی میں 'الزباد' کی طہارت پر بحث فرمائی ہے، البتہ صاحب فتح اور صاحب حلبہ کو زباد کی طہارت کے بارے میں کوئی منقول صراحت نہیں ملی، لیکن علامہ بیری کی 'شرح الاشباہ' میں مذکور ہے کہ 'خزانۃ الروایات میں جواہر الفتاوی سے منقول ہے کہ 'زباد پاک ہے'' یہ نہ کہا جائے کہ یہ بلی کا پسینہ ہے، اور وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اگرچہ وہ پسینہ تھا مگر تبدیل ہو جانے کی وجہ سے بلا کراہت پاک ہو گیا۔

نوٹ: زباد بلی کی طرح ایک چھوٹے جانور سے نکالا جانے والا خوشبودار مادہ ہے، یہ اس کی دم کے پاس جمع ہوتا ہے، اس جانور کو قط الزباد کہتے ہیں۔

اور 'شرح المواہب' ہے کہ میں نے ثقہ، تجربہ کار لوگوں کی ایک جماعت کو فرماتے ہوئے سنا کہ 'زباد بلی کا پسینہ ہے۔

اور 'المنہاجیہ' میں 'مختصر المسائل'' سے منقول ہے کہ 'مشک پاک ہے اگرچہ یہ خون تھا مگر تبدیل ہو گیا، اور اسی طرح زباد اور عنبر بھی پاک ہے۔ اور 'الغاز ابن الشحنۃ' میں مذکور ہے کہ 'بعض فقہاء کا فرمان ہے کہ: مشک اور عنبر پاک نہیں ہے، کیونکہ مشک

زندہ جانور سے نکلتا ہے اور عنبر سمندری جانور کی بیٹ ہے' مگر اس قول پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور نہ اس کی طرف التفات کیا جائے گا ، جیسا کہ قاضی خان نے اس کی صراحت کی ہے۔

رہا، عنبر تو صحیح قول کے مطابق دریا میں ایک چشمہ ہوتا ہے جیسے تارکول کا چشمہ، لہٰذا مشک وعنبر دونوں پاک ہیں اور عمدہ ترین خوشبوؤں میں سے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ تحفۃ ابن الحجر' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ عنبر کسی جانور کی بیٹ یا گوبر نہیں ہے؛ برخلاف ان لوگوں کے جنہوں نے اسے گوبر گمان کیا ہے، بلکہ وہ سمندری گھاس پھوس ہے۔

اس موضوع پر علامہ بیریؒ نے ایک رسالہ بھی لکھا ہے جس کا نام السؤل والمراد فی جواز استعمال المسک والعنبر والزباد۔

مطلب في المسك والزباد والعنبر

(والمسك طاهر حلال) فيؤكل بكل حال (وكذا نافجته) طاهرة (مطلقا على الأصح) فتح، وكذا الزباد أشباه لاستحالته إلى الطيبية (تنوير الأبصار و الدر المختار)

(قوله طاهر حلال) ؛ لأنه وإن كان دما فقد تغير فيصير طاهرا كرماد العذرة خانية، والمراد بالتغير الاستحالة إلى الطيبة وهي من المطهرات عندنا، وزاد قوله حلال؛ لأنه لا يلزم من الطهارة الحل كما في التراب منح: أي فإن التراب طاهر ولا يحل أكله. قال في الحلبة: وقد صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إن المسك أطيب الطيب« كما رواه مسلم، وحكى النووي إجماع المسلمين على طهارته وجواز بيعه (قوله فيؤكل بكل حال) أي في الأطعمة والأدوية لضرورة أو لا. وفي القاموس: أنه مقو للقلب، مشجع للسوداوين، نافع للخفقان والرياح الغليظة في الأمعاء والسموم والسدد، باهي (قوله وكذا نافجته) بكسر الفاء وفتح الجيم: وهي جلدة يجمع فيها المسك معرب نافه. اهـ شيخ إسماعيل عن بعض الشروح، لكن قال في المنح فاؤها مفتوحة في أكثر كتب اللغة (قوله مطلقا) أي من غير فرق بين رطبها ويابسها، وبين ما

انفصل من المذبوحة وغيرها، وبين كونها بحال لو أصابها الماء فسدت أو لا. اهـ إسماعيل عن مفتاح السعادة، وبه ظهر أن ما في الدرر من أنها لو كانت رطبة من غير المذبوحة ليست بطاهرة على خلاف الأصح.

(قوله فتح) وكذا في الزيلعي وصدر الشريعة والبحر (قوله وكذا الزباد أشباه) أي في قاعدة: المشقة تجلب التيسير، وكذا العنبر كما في الدر المنتقى، وذكر في الفتح والحلبة طهارة الزباد بحثا ولم يجدا فيه نقلا، لكن في شرح الأشباه للعلامة البيري قال في خزانة الروايات ناقلا عن جواهر الفتاوى: الزباد طاهر. ولا يقال إنه عرق الهرة وإنه مكروه؛ لأنه وإن كان عرقا إلا أنه تغير وصار طاهرا بلا كراهة.

وفي شرح المواهب: سمعت جماعة من الثقات من أهل الخبرة بهذا يقولون: إنه عرق سنور، فعلى هذا يكون طاهرا. وفي المنهاجية من مختصر المسائل: المسك طاهر؛ لأنه وإن كان دما لكنه تغير، وكذا الزباد طاهر، وكذا العنبر. وفي ألغاز ابن الشحنة، قيل: إن المسك والعنبر ليسا بطاهرين؛ لأن المسك من دابة حية، والعنبر خرء دابة في البحر، وهذا القول لا يعول عليه ولا يلتفت إليه كما صرح به قاضي خان.

وأما العنبر فالصحيح أنه عين في البحر بمنزلة القير وكلاهما طاهر من أطيب الطيب. اهـ ملخصا. وفي تحفة ابن حجر: وليس العنبر روثا خلافا لمن زعمه، بل هو نبات في البحر. اهـ وللعلامة البيري رسالة سماها: السؤل والمراد في جواز استعمال المسك والعنبر والزباد. (شامی: ۱/۳۶۴)

مطلب في التداوي بالمحرم

حرام اشیاء سے علاج وتداوی کی بحث مختلف وجوہ سے اہمیت کی حامل ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس بحث کو اہمیت دی ہے، دو مقامات پر مطلب کا عنوان قائم کیا ہے، اور دوسرے مقامات پر مختصر بحث کی ہے، شیخ حسام الدین فرفور صاحب کے نسخے کے اعتبار سے شامی میں اس بحث کے اہم مراجع یہ ہیں:

(۱) کتاب الطہارت: باب المیاہ قبیل فصل البئر۔ ۱/۷۰۱ تا ۷۰۴۔

(۲) کتاب النکاح، باب الرضاع: ۹/۳۹۔

(۳) کتاب البیوع، باب البیع الفاسد: ۱۴/ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔

(۴) کتاب البیوع، باب المتفرقات، اواخر باب السلم: ۱۵/ ۴۱۹۔

چوں کہ اس کا تعلق اصالۃً مسائل طہارت سے نہیں، اس لیے آئندہ ابواب میں اس کو واضح کیا جائے گا۔

مطلب مهم في تعريف الاستحسان

استحسان کی تعریف کا بیان

استحسان کا لغوی معنی

استحسان: حسن سے ماخوذ و مشتق ہے، قواعدِ صرف کے مطابق یہ باب استفعال کا مصدر ہے اور لغوی اعتبار سے اس کے معنی کسی شئ کو اچھا سمجھنا اور بہتر خیال کرنا ہے۔ اس کے مدمقابل استقباح کا لفظ آتا ہے جس کے معنی کسی چیز کو ناپسند کرنا اور قبیح سمجھنے کے ہیں۔

أما الاستحسان لغة فوجود الشيئ حسنا يقال استحسنت كذا اعتقدته حسنا واستقبحته على ضده۔ (تقويم الأدلة للدبوسى: ۴۰۴)

علامہ سرخسیؒ نے ایک اور لغوی معنی لکھا ہے: طلب احسن کا۔ یعنی اچھی بات کا طلب گار ہونا تاکہ اس کی اتباع کی جائے۔

الاستحسان لغة وجود الشيئ حسنا يقول الرجل استحسنت كذا أي اعتقدته حسنا على ضد الاستقباح أو معناه طلب الأحسن للإتباع الذى هو مأمور به۔ (اصول السرخسى علیہ الرحمۃ: ۲/ ۲۰۰)

اصطلاحی تعریف

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ استحسان کی اصطلاحی تعریف امام کرخیؒ نے یہ کی ہے کہ: کسی مسئلہ میں، کسی قوی تر دلیل کی بنیاد پر اس جیسی دوسری صورتوں کے خلاف حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں، یہ اقوی وہ دلیل ہے جو اس قیاسِ جلی کے مقابل ہوتی ہے

جس کی جانب مجتہدین کے افہام سبقت کرتے ہیں، چاہے وہ نص ہو یا اجماع ہو یا قیاسِ خفی ہو؛ پس اگر وہ دلیل مقابل نص ہوتو اس کو استحسان بالنص۔ وہ دلیل مقابل اجماع ہوتو اس کو استحسان بالاجماع۔ وہ دلیل مقابل قیاس خفی ہوتو اس کو استحسان بالقیاس الخفی کہتے ہیں۔ اس کی مکمل بحث 'فتاوی العلامۃ قاسم' میں موجود ہے۔

مطلب مهم في تعريف الاستحسان

(قوله استحسانا) الاستحسان كما قال الكرخي: قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، وذلك الأقوى هو دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه أفهام المجتهدين نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا، وتمامه في فتاوى العلامة قاسم (شامی: ۱/۳۷۷)

مطلب في الفرق بين الروث والخثي والبعر والخرء والنجو والعذرة

روث، خثی، بعر، خرء، نجو، اور عذرۃ کے درمیان فرق۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں روث، خثی، بعر، خرء، نجو اور عذرۃ کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ نوح آفندی فرماتے ہیں کہ:

الروث گھوڑے، خچر اور گدھے کی لید کو کہتے ہیں

الخثی گائے اور ہاتھی کے گوبر کو کہتے ہیں۔

اور البعر اونٹ اور بکری کی مینگنیوں کو کہتے ہیں۔

الخرء پرندے کی بیٹ کو کہتے ہیں۔

اور النجو کتے کے پاخانہ کو کہتے ہیں

اور العذرۃ انسان کے پاخانہ کو کہتے ہیں۔

مطلب في الفرق بين الروث والخثي والبعر والخرء والنجو والعذرة

فائدة: قال نوح أفندي: الروث للفرس والبغل والحمار، والخثي بكسر فسكون للبقر والفيل، والبعر للإبل والغنم، والخرء للطيور، والنجو للكلب، والعذرة للإنسان. (شامی: ۱/۳۸۰)

مطلب في السؤر

جوٹھے اور پس خوردہ کا حکم

’السؤر‘-سین کے ضمہ اور عین کلمہ کے ہمزہ کے ساتھ-وہ بچا ہوا پانی ہے جو پینے والا برتن یا حوض میں باقی چھوڑتا ہے، پھر طعام وغیرہ کے بچے ہوئے حصے کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

السؤر کی جمع ’آسار‘ ہے اور فعل **أسأر** ہے یعنی ’**أبقى مماشرب**‘ جھوٹا، پی کر بچایا ہوا پانی، پس خوردہ۔(البحر وغیرہ)

اور صاحب قاموس کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ سؤر حقیقت کے اعتبار سے مطلقاً **بقية الشيئ** کو کہتے ہیں۔

بہر حال سور کا حکم یہ ہے کہ جھوٹے کا اعتبار جھوٹا کرنے والے کے گوشت کے اعتبار سے ہوگا، اگر جھوٹا کرنے والے کا گوشت پاک ہے تو اس کا جھوٹا بھی پاک ہوگا اور اگر گوشت ناپاک ہے تو اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا، اگر گوشت مکروہ تو جھوٹا بھی مکروہ اور اگر گوشت مشکوک تو جھوٹا بھی مشکوک ہوگا۔

مطلب في السؤر

(قوله ويعتبر سؤر بمسئر) لما فرغ من بيان فساد الماء وعدمه باعتبار وقوع نفس الحيوانات فيه ذكرها باعتبار ما يتولد منها. والسؤر بالضم مهموز العين: بقية الماء التي يبقيها الشارب في الإناء أو في الحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره، والجمع الأسآر والفعل أسأر: أي أبقى مما شرب بحر وغيره، وظاهر القاموس أن السؤر حقيقة في مطلق البقية، والمعنى أن السؤر يعتبر بلحم مسئره طاهرا فسؤره طاهرا، أو نجسا فنجس، أو مكروها فمكروه، أو مشكوكا فمشكوك ابن ملك (شامي: ١/٣٨١)

مطلب الكراهة حيث أطلقت فالمراد منها التحريم

جب کراہت کا حکم مطلق ہوتو اس سے کراہتِ تحریمی مراد ہوگی۔

تمر تاشیؒ نے سوا کنِ بیوت (گھروں میں بسنے والے جانوروں) کے سؤر (جھوٹا) کا حکم ذکر کرتے ہوئے اسے مکروہ قرار دیا ہے، مگر یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ کراہت سے کیا مراد ہے؟ چوں کہ اس سے یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہو، کیوں کہ مکروہ کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد مکروہِ تحریمی ہوتا ہے، اس وجہ سے علامہ حصکفیؒ نے 'تنزیھا' کا اضافہ کردیا تا کہ مکروہِ تحریمی ہونے کا شبہ پیدا نہ ہو۔ اسی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے کہ فقہاءِ کرام جب جب مطلقاً لفظ 'مکروہ' کا ذکر کریں تو اس سے کیا مراد ہوگا؟ تحریمی یا تنزیہی؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے علامہ تمر تاشیؒ کے قول 'مکروھا' کو 'تنزیھا' کے ساتھ مقید کیا تا کہ تحریمی ہونے کا وہم پیدا نہ ہو۔

صاحب بحر 'البحر الرائق'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ: جب فقہاء کے کلام میں 'مکروہ' مطلق بولا جائے تو اس سے مراد مکروہِ تحریمی ہوتا ہے، مگر جب مکروہ تنزیہی کی صراحت کردی جائے تو مکروہ تنزیہی مراد ہوگا۔ نیز مستصفی میں مصنف (یعنی صاحبِ کنز علامہ نسفی) کا قول مذکور ہے کہ بصورتِ اطلاق لفظِ کراہت سے مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ جب آپ کسی چیز کے بارے میں فرماتے ہیں کہ میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں اس سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے؟

تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ میری مراد اس سے تحریم (مکروہ تحریمی) ہوتی ہے

خلاصۂ بحث: یہ ہے کہ جب مطلق مکروہ بولا جائے گا تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوگا، مگر جب مکروہ تنزیہی کی صراحت ہو تو اس وقت مکروہ تنزیہی مراد لیا جائے گا۔

ماقبل میں **مطلب فی تعریف المکروہ وأنه یطلق علی الحرام و المکروہ تحریما و تنزیها** کا عنوان گزر چکا ہے، اس میں علامہ شامیؒ نے صراحت فرمائی ہے کہ: ’فقہاء کبھی مکروہِ تنزیہی پر بھی مطلقاً مکروہ کا حکم لگاتے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ ہر مکروہ کے حکم کی دلیل پر بھی نظر رکھی جائے، اور اس کے مطابق مکروہ تحریمی یا تنزیہی ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔

مطلب. الكراهة حيث أطلقت فالمراد منها التحريم

قال في البحر: واعلم أن المكروه إذا أطلق في كلامهم فالمراد منه التحريم إلا أن ينص على كراهة التنزيه، فقد قال المصنف في المصفى: لفظ الكراهة عند الإطلاق يراد بها التحريم. قال أبو يوسف: قلت لأبي حنيفة: إذا قلت في شيء أكرهه فما رأيك فيه؟ قال: التحريم. اهـ (شامی: ۱/۳۸۵)

مطلب ست تورث النسیان

اسباب نسیان:

آسار کے ضمن میں ’سؤر الفارۃ‘ کی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے ’**ست تورث النسیان** کا عنوان قائم فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض علماء کا قول ہے کہ چھ چیزیں ایسی ہیں جو نسیان کا موجب بنتی ہیں:

(۱) چوہے کا جھوٹا (۲) جوں کو زندہ پھینک دینا (۳) ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا (۴) قطار توڑنا (۵) گوند چبانا (۶) سیب کھانا۔

بعض علماء نے ان اشیاء کی مذکورہ خاصیت کے بارے میں حدیث ذکر کی ہے، لیکن ابوالفرج بن الجوزیؒ نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ (بحر الرائق، حلبۃ)

نیز علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہاں سیب کو مطلقاً نسیان کا موجب بتایا گیا ہے، اور ایسا ہی کتبِ طب میں بھی ہے۔ البتہ بعض حضرات نے حدیث کے حوالے سے موجبِ نسیان ہونے کو کھٹے سیب کے ساتھ مقید کیا ہے۔

تتمہ

بعض حضرات نے نسیان کا موجب بننے والے دیگر امور بھی ذکر فرمائے ہیں، جو درج ذیل ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ کی نافرمانی (۲) دنیا کے سبب غم وحزن (۳) دنیا میں بکثرت مشغول رہنا (۴) سبز دھنیا کھانا (۵) سولی پر لٹکے ہوئے کو دیکھنا (۶) گردن کے گڑھے میں پچھنا لگوانا (۷) نمکین گوشت کھانا (۸) گرم روٹی کھانا (۹) ہانڈی سے کھانا (۱۰) مزاح کی کثرت (۱۱) قبرستان میں ہنسنا (۱۲) استنجاء کی جگہ میں وضوء کرنا (۱۳) شلوار یا عمامہ کو تکیہ بنانا (۱۴) جنبی شخص کا آسمان کی طرف دیکھنا (۱۵) کپڑے سے گھر کو جھاڑو دینا (۱۶) اپنے دامن سے چہرا اور ہاتھ پونچھنا (۱۷) مسجد میں کپڑا جھاڑنا (۱۸) مسجد میں بائیں پاؤں سے داخل ہونا اور داہنے پاؤں سے نکلنا (۱۹) شرمگاہ سے کھیلنا حتی کہ انزال ہوجائے (۲۰) شرمگاہ کی طرف دیکھنا (۲۱) راستہ میں یا پھلدار درخت کے نیچے یا ٹھہرے ہوئے پانی میں یا راکھ میں پیشاب کرنا (۲۲) عورت کی شرمگارہ کو دیکھنا (۲۳) حجام کے شیشہ میں دیکھنا (۲۴) ٹوٹی ہوئی کنگی سے کنگی کرنا؛ وغیر ذالک۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ عبدالغنیؒ النابلسی کا اس سلسلہ میں ایک رسالہ بھی ہے۔

مطلب: ست تورث النسيان

[نكتة] قيل ست تورث النسيان: سؤر الفأرة، وإلقاء القملة وهي حية، والبول

في الماء الراكد، وقطع القطار، ومضغ العلك، وأكل التفاح، ومنهم من ذكره حديثا، لكن قال أبو الفرج بن الجوزي إنه حديث موضوع، بحر وحلبة، وإطلاق التفاح هنا موافق لما في كتب الطب من أنه كله مورث للنسيان. وذكر بعضهم الحديث مقيدا التفاح بالحامض.

[تتمة] زاد بعضهم: مما يورث النسيان أشياء: منها العصيان، والهموم والأحزان بسبب الدنيا، وكثرة الاشتغال بها، وأكل الكزبرة الرطبة، والنظر إلى المصلوب، والحجم في نقرة القفا، واللحم الملح، والخبز الحامي، والأكل من القدر وكثرة المزح، والضحك بين المقابر، والوضوء في محل الاستنجاء، وتوسد السراويل أو العمامة، ونظر الجنب إلى السماء وكنس البيت بالخرق، ومسح وجهه أو يديه بذيله، ونفض الثوب في المسجد، ودخوله باليسرى وخروجه باليمنى، واللعب بالمذاكير أو الذكر حتى ينزل، والنظر إليه، والبول في الطريق أو تحت شجرة مثمرة أو في الماء الراكد أو في الرماد، والنظر إلى الفرج أو في مرآة الحجام، والامتشاط بالمشط المكسور وغير ذلك ولسيدي عبد الغني فيها رسالة. (شامی: ۱/۳۸۵)

مطلب في تقدير الغلوة

'غلوہ' کی مقدار کی تحقیق

علامہ تمرتاشیؒ نے باب التیمم میں طلبِ ماء کی حد 'قدرِ غلوۃ' بیان فرمائی ہے، اور علامہ حصکفیؒ نے بحوالہ حلبی غلوہ کی مقدار **ثلث مائة ذراع من كل جانب** بیان فرمائی ہے۔ اس پر تفصیلی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے **'في تقدير الغلوة'**۔

علامہ حصکفیؒ کی بیان کردہ غلوہ کی مقادیر

(۱) ہر جانب سے تین سو ہاتھ، اور یہ تقدیر علامہ حلبیؒ کی ذکر کردہ ہے۔

(۲) صاحبِ بدائع فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ اتنی مقدار تک پانی کو طلب کرنا ضروری ہے جب تک تلاش کرنے والے اور اس کے ساتھیوں کو انتظار کی وجہ سے

تکلیف نہ ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حلبیؒ یعنی برہان الدین علی بن ابراہیم حلبی نے منیہ کی دونوں شرحوں- شرح المنیۃ الکبیر اور شرح المنیۃ الصغیر- میں غلوہ کی مقدار اس طرح بیان کی ہے:

فیطلب یمینا ویسارا قدر غلوۃ من کل جانب، وھی ثلاث مائۃ خطوۃ إلی أربع مائۃ وقیل: قدر رمیہ۔

یعنی وہ شخص دائیں بائیں ہر طرف سے ایک غلوہ کی مقدار پانی طلب کرے، اور ایک غلوہ تین سو قدم سے چار سو قدم تک ہوتا ہے، اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ غلوہ کی مقدار تیر پہنچنے تک کی جگہ ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح منیہ کے حوالے سے حلبی کی جو عبارت اوپر نقل ہوئی اس سے واضح ہوتا ہے کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے علامہ حلبیؒ کی طرف غلوہ کی جو وضاحت منسوب کی ہے اس میں دو چیزیں غلط ہیں:

(۱) علامہ حلبیؒ کی اصل عبارت میں غلوہ کی تفسیر قدم کے فاصلہ (خطوۃ) سے ہے نہ کہ ہاتھ کے۔

(۲) اس عبارت میں فقط دائیں اور بائیں جانب طلب کا حکم ہے، من کل جانب کی بات نہیں ہے۔ اور فتاوی خانیہ میں بھی یہی ہے کہ **یفرض الطلب یمینا و یسارا قدر غلوۃ**، یعنی دائیں اور بائیں جانب ایک غلوہ کی مقدار تلاش کرنا فرض ہے

برہان الدین حلبی اور خانیہ کی تصریح کا مطلب وہی ہوا جو شیخ اسماعیل نے علامہ برجندیؒ سے نقل کیا ہے کہ پیچھے اور آگے کی طرف پانی تلاش کرنا واجب نہیں ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں حقائق المنظومہ کی عبارت سے ایک اور بات سامنے آتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: ہر جانب یعنی دائیں، بائیں، آگے، پیچھے ایک غلوہ تک نظر

دوڑائے گا۔ اس سے چنانچہ صاحب بحر نے ایک اور نکتہ اخذ کیا کہ انھوں نے مصنفِ حقائق نے **ینظر** فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر چلنا ضروری نہیں، بلکہ اگر اطراف وجوانب اس سے پوشیدہ نہ ہوں تو ان جہتوں کی طرف دیکھنا بھی کافی ہے۔

البتہ صاحبِ نہر فرماتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ ان جہتوں پر غلوہ کو تقسیم کرے گا، اور ہر جانب سوذراع کی مقدار چلے گا؛ کیونکہ صرف دیکھنے سے طلبِ ماء کی ذمہ داری پوری نہیں ہوگی۔

اور علامہ شرنبلالی نے ہامش الدرر والغرر میں 'البرہان' کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ جس طرف پانی ہونے کا اس کو گمان ہو اس جانب غلوہ کی مقدار طلب کرنا یعنی تلاش کے لیے جانا ضروری ہے۔ اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرنبلالیہ کی بات اس صورت سے متعلق ہے جب کہ کسی خاص جانب میں پانی ہونے کا گمان ہو۔ لیکن اگر اس کا گمان یہ ہو کہ ایک میل سے کم فاصلہ پر پانی ہے، مگر گمان میں کوئی ایک جانب راجح نہ ہو، تو ہر جانب میں پانی تلاش کرنا ہوگا حتی کہ پیچھے کی جانب میں بھی تلاش کرے، سوائے یہ کہ جب اس کو یہ بات معلوم ہو کہ اس کے گزرنے کے وقت پیچھے پانی نہیں تھا تو پیچھے کی جانب میں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ طلبِ ماء سے متعلق تین امور قابل بحث ہیں:

(۱) طلب کی جہات۔ اس سلسلے میں حتمی بات یہ سامنے آئی کہ ہر چہار جانب طلب ضروری ہے، یمین و یسار کافی نہیں۔

(۲) ہر جانب میں مقدارِ غلوہ طلب ضروری ہے یا صاحبِ نہر کے مطابق مقدارِ غلوہ کو جہاتِ اربعہ پر تقسیم کیا جائے، اس کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں کہ: یہ مقام تردد ہے اور زیادہ قریب قول اول ہے، یعنی غلوہ کو تمام جہات پر تقسیم کیا جائے گا

جیسا کہ النہر کے حوالہ سے ماقبل میں گزر چکا ہے، البتہ 'شرح المنیہ' کے حوالہ سے ماقبل میں جو صراحت ہے وہ اس کے خلاف ہے، جس میں یطلب یمنا و یسار قدر غلوۃ من کل جانب کے الفاظ ہیں۔

(۳) طلب کا معنی حقیقی طلب ہے یا نظر یعنی اندازہ بھی کافی ہے؟ اس کے جواب میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ پانی تلاش کرنے والے پر چلنا لازم اور ضروری نہیں ہے؛ لیکن یہ اس وقت ہے جب نظر کرنے سے اطراف و جوانب کی حقیقت اس پر منکشف ہو جائے اور اگر فقط نظر سے حقیقت منکشف نہ ہو تو چلنا لازم ہے۔ 'فتدبر'

مطلب في تقدير الغلوة

(ويجب) أي يفترض (طلبه) ولو برسوله (قدر غلوة) ثلثمائة ذراع من كل جانب، ذكره الحلبي. وفي البدائع: الأصح طلبه قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته بالانتظار (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله ذكره الحلبي) أي البرهان إبراهيم. وعبارته في شرحيه على المنية الكبير والصغير: فيطلب يمينا ويسارا قدر غلوة من كل جانب، وهي ثلاثمائة خطوة إلى أربعمائة، وقيل قدر رمية سهم. اهـ. وفيه مخالفة لما عزاه إليه الشارح من وجهين: الأول تفسير الغلوة بالخطا لا بالأذرع. والثاني الاكتفاء بالطلب يمينا ويسارا، وهو الموافق لقول الخانية يفرض الطلب يمينا ويسارا قدر غلوة، وظاهره كما في الشيخ إسماعيل عن البرجندي أنه لا يجب في جانب الخلف والقدام، نعم في الحقائق ينظر يمينه وشماله وأمامه ووراءه غلوة. قال في البحر: وظاهره أنه لا يلزمه المشي بل يكفيه النظر في هذه الجهات وهو في مكانه إذا كان حواليه لا يستتر عنه. وقال في النهر: بل معناه أنه يقسم الغلوة على هذه الجهات، فيمشي من كل جانب مائة ذراع إذ الطلب لا يتم بمجرد النظر. اهـ. وفي الشرنبلالية عن البرهان أن قدر الطلب بغلوة من جانب ظنه. اهـ. قلت: لكن هذا ظاهر أن ظنه في جانب خاص، أما لو ظن أن هناك ماء دون ميل ولم يترجح عنده أحد الجوانب يطلبه فيها كلها حتى جهة خلفه إلا إذا علم أنه لا ماء فيه حين مروره عليه، ولكن هل يقسم الغلوة على الجهات أو لكل جهة غلوة؟

محل تردد. والأقرب الأول كما مر عن النهر، وصريح ما مر عن شرح المنية خلافه، و لكن الظاهر أنه لا يلزمه المشي إلا إذا لم يمكنه كشف الحال بمجرد النظر فتدبر (شامی:۴۱۵-۴۱۴/۱)

مطلب في الفرق بين الظن وغالب الظن

ظن اور ظنِ غالب میں فرق

علامہ شامیؒ اس مطلب میں 'ظن' اور 'ظنِ غالب' کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحر میں اصول اللامشی کے حوالہ سے مذکور ہے کہ خیال کی دو طرفوں میں سے ایک طرف قوی اور راجح ہو دوسری پر اور طرف راجح پر دل قرار نہ پائے اور دوسری کو بھی نہ چھوڑے تو وہ ظن ہے۔

اور جب دل دو طرفوں میں سے ایک طرف پر قرار پذیر ہو جاوے اور دوسرے طرف کو چھوڑ دے تو یہ اکبر ظن اور غالب رائے ہے۔

مطلب في الفرق بين الظن وغلبة الظن (قوله ظنا قويا) أي غالبا. قال في البحر عن أصول اللامشي: إن أحد الطرفين إذا قوي وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن، وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي. (شامی: ۴۱۵/۱)

مطلب فاقد الطهورين

(والمحصور فاقد) الماء والتراب (الطهورين) بأن حبس فى مكان نجس ولا يمكن إخراج تراب مطهر وكذا العاجز عنهما لمرض (يؤخرها عنده وقالا يتشبه) بالمصلين وجوبا ويركع و يسجد إن وجد مكانا يابسا وإلا يؤمى قائما ثم يعيد كالصوم (به يفتى وإليه صح رجوعه) أى الإمام كما فى الفيض

تنویر مع الدر کی اس عبارت میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایسا محصور شخص جو دونوں پاک کرنے والی چیزیں یعنی پانی اور مٹی کو استعمال کرنے سے عاجز ہو، اس طرح کہ وہ

ناپاک مکان میں قید کر دیا گیا ہو اور اس کے لئے پاک مٹی نکالنا ممکن نہ ہو یا اس کو کوئی مرض لاحق ہو جس کی وجہ سے پانی اور مٹی کے استعمال سے عاجز ہو تو وہ نماز پڑھنے کے لئے کیا کرے گا؟ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز ادا نہیں ہوسکتی، تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز کو مؤخر کرے گا اور صاحبینؒ کے فرمان کے مطابق اس شخص پر واجب ہے کہ بدونِ طہارت نماز پڑھنے والوں کی مشابہت اختیار کرے، پس اگر وہ خشک جگہ پاوے تو رکوع اور سجدہ کرے گا ورنہ کھڑے ہو کر اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرے گا، پھر قید سے آزاد ہونے کے بعد وہ نماز کا اعادہ کرے، جیسے کہ روزہ کا حکم ہے، اور یہی مفتی بہ قول ہے، اور یہ بات بھی صحیح ہے کہ امام صاحب نے صاحبینؒ کے قول کی جانب رجوع کرلیا تھا۔

علامہ شامیؒ نے اسی مسئلہ کی وضاحت میں مطلب قائم کیا ہے: **مطلب فاقد الطهورين**۔

علامہ شامیؒ نے اولاً عبارت کا اعراب بیان فرمایا ہے کہ **فاقد** دال کے ضمہ کے ساتھ **المحصور** کی صفت ہے اور **المحصور** میں الف، لام عہد ذہنی ہے، پس یہ نکرہ کے حکم میں ہوگا (یعنی جو بھی قید ہو اور فاقد الطہورین ہو) اور **فاقد** پر نصب حال کی بنا پر ہوگا۔

علامہ حصکفیؒ کے قول **ولا يمكنه إخراج تراب** کی وضاحت میں علامہ شامیؒ خلاصہ کی بات بحر الرائق کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ: اگر کسی چیز سے زمین یا دیوار کو کریدنا ممکن ہو تو وہ کرید کر پاک مٹی نکالے گا اور تیمم کر کے نماز پڑھے گا اور یہ اتفاقی قول ہے۔

مگر اس پر علامہ طحطاویؒ کا اشکال بھی شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ: اس صورت میں

مالِ غیر میں بغیر اجازتِ مالک تصرف کرنا لازم آتا ہے، یعنی اس طرح کرنے سے تصرف بغیر اذن کا محظور لازم آئے گا، گرچہ طہارت حاصل ہوجائے گی اور نماز درست ہوجائے گی۔

اور صاحبینؒ کے یہاں تشبہ بالمصلین کا حکم احتراماً للوقت ہے، جیسا کہ روزے میں ہوتا ہے، اور علامہ طحطاویؒ نے ایک بات اور بڑھائی ہے کہ قراءت بھی نہ کرے گا حدث اکبر ہوتو جنابت کی وجہ سے اور حدث اصغر ہوتو محل کی نجاست کی وجہ سے مکروہ ہونے کی بنا پر۔

اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ چوں کہ یہ تشبہ ہے، حقیقی نماز نہیں ہے اس لیے نیت بھی نہ کرے گا۔

مکانِ نجس میں محصور ایسے شخص کے متعلق علامہ حصکفیؒ نے تو یوں فرمایا ہے کہ مکانِ یابس ہوتو سجدہ کرے گا، ورنہ اشارہ کرے گا، کیوں کہ پوری جگہ ناپاک اور تر ہوگی تو تلوث ہوگا، اور خشک ہونے کی صورت میں تلوث سے حفاظت ہے، مگر حلبۃ المجلی میں ہے کہ جگہ خشک ہو اس صورت میں بھی اشارہ ہی کرے گا، سجدہ نہ کرے گا، کیوں کہ ناپاک جگہ گرچہ خشک ہو، مگر اس پر سجدہ کرنے سے ناپاک زمین کا استعمال لازم آئے گا، جو درست نہیں۔

مطلب فاقد الطهورين (قوله فاقد) بالرفع صفة المحصور، واللام فيه للعهد الذهني فيكون في حكم النكرة وبالنصب على الحال، كذا رأيته بخط الشارح (قوله ولا يمكن إخراج تراب مطهر) أما لو أمكنه بنقر الأرض أو الحائط بشيء فإنه يستخرج ويصلي بالإجماع بحر عن الخلاصة. قال ط: وفيه أنه يلزم التصرف في مال الغير بلا إذنه (قوله يؤخرها عنده) لقوله - عليه الصلاة والسلام - لا صلاة إلا بطهور، سراج (قوله وقالا يتشبه بالمصلين) أي احتراما للوقت. قال ط: ولا يقرأ كما في أبي السعود، سواء كان حدثه أصغر أو أكبر. اهـ. قلت: وظاهره أنه لا ينوي أيضا؛

لأنه تشبه لا صلاة حقيقية تأمل (قوله إن وجد مكانا يابسا) أي لأمنه من التلوث، لكن في الحلية: الصحيح على هذا القول أنه يومئ كيفما كان؛ لأنه لو سجد صار مستعملا للنجاسة (شامی: ۱/۴۲۳)

مطلب في المسح على الخف الحنفي القصير عن الكعبين إذا خيط بالشخشير

خف حنفی پر مسح کرنے کا حکم

الخف الحنفی

وہ چمڑے کا موزہ جس کا چمڑا ٹخنوں کو نہ چھپاتا ہو، اور موزہ کے اس حصہ پر اون یا کوئی دوسرا کپڑا اسی کر لگا دیا ہو، جس سے ٹخنے چھپائے جائیں، اس کو خف حنفی اس لیے کہا جاتا ہے کہ ایسے موزے پر احناف کے نزدیک مسح کرنا جائز ہے، کیوں کہ یہ موزہ جورب منعل یا مجلد کی طرح ہے۔

فتسمية هذا الخف المجعول من الجلد الذي لا يستر الكعب الموصول بجوخ رقيق او نحوه بالخف الحنفى باعتبار أنه يجوز المسح عليه عندالحنفيه لأنه بمنزلة الجورب الرقيق إذا كان منعلا بل هذا أولى لأن جلده أكثر من النعل كالجورب المجلد تسمية صحيحة۔ (بغية المكتفى في جواز المسح على الخف الحنفى)

تمہید

شارح علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ: بندھی ہوئی چمڑے کی جراب پر مسح کرنا جائز ہے، مگر یہ کہ اگر تین انگلیوں کی مقدار پاؤں ظاہر ہو تو جائز نہیں ہے، اور مشائخ سمرقند نے کپڑے کے ذریعہ ٹخنوں کو ڈھانپنا جائز قرار دیا ہے۔

مشائخ سمرقند کی اس بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے قدرے تفصیل ذکر فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اگر کسی موزے کا قدم والا حصہ چمڑے کا ہو، اور ٹخنوں والا حصہ اون وغیرہ کسی کپڑے کا ہو اور وہ چمڑے سے متصل ہو

یعنی سی لیا گیا ہوتو ایسے موزے پر مسح کرنا درست ہے۔ اسی طرح اگر موزہ کا چمڑا ٹخنوں کو نہ چھپائے، اور ٹخنوں کو چھپانے کے لئے الگ سے کپڑا (لفافہ) لپیٹ لیا جائے جو چمڑے سے متصل یعنی سیا ہوا نہ ہوتو مشائخ بلخ اس صورت میں بھی مسح درست قرار دیتے ہیں، جب کہ مشائخ بخاری اس صورت میں مسح نادرست کہتے ہیں اور علامہ شامیؒ حلبی مداری کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ ''**والحق ماعلیه مشایخ بخاری**۔

اس تفصیل کو بنیاد بناتے ہوئے علامہ شامیؒ نے 'خف' پر مسح کا حکم مطلب کے ذریعہ بیان فرمایاہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل کے کلام سے حنفی موزہ جس کوایسی چیز سے سیا گیا ہو جوٹخنوں کو ڈھانپ دے اس پر مسح کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسے کہ 'شخشیر 'سلوار (یعنی ٹراؤزر)[۱] کے ساتھ موزے کوسی لیا گیا ہو۔کما قالہ سیدی عبدالغنی، ولہ فیہ رسالۃ۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے شارح علامہ حصکفیؒ کا ایک رسالہ دیکھا جس میں انہوں نے اس شخص کا رد کیاہے جس نے خفِ حنفی پر مسح کو جائز کہاہے، اس دلیل سے کہ علماء حضرات نے ایسے جوربین پر مسح کا جواز ذکرنہیں فرمایاہے جو باریک ہواوراس کے نیچے کی جانب چمڑا لگا ہوا ہو، کیونکہ انہوں نے سفر کرنے کے امکان کوشرط قرار دیاہے، اورایسے جوربین میں سفر کرنا ممکن نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ شارح علامہ حصکفیؒ سیدی عبدالغنی پر رد کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ وہ ان کے ہم عصر ہے، اور وہ شارح کی وفات سے اڑتیس (۳۸) سال قبل پیدا ہوئے تھے۔

---

[۱] **شخشير: بكسر الشين الأولى والثالثة وسكون الخاء، لفظ معرب عن حقشير التركي**، نوع من السراويل۔(Trousers)

چونکہ اس مسئلہ میں علامہ شامیؒ، شارح علامہ حصکفیؒ سے متفق نہیں، اور خفِ حنفی پرمسح جائز ہونے میں سید عبد الغنی نابلسی کا قول راجح سمجھتے ہیں، اس لئے ان کی تائید اور خف حنفی پر مسح کے جواز کو مزید مدلل فرماتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں: ایک جوربِ رقیق منعل جس کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو، اور دوسرا وہ خف جس کا چمڑا ٹخنوں کو نہ چھپائے، مگر ٹخنوں والا حصہ چھپانے کے لئے چمڑے کے ساتھ باریک اون وغیرہ سی دیا گیا ہو، پس ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہے، کیونکہ ان موزوں میں سفر کرنا ممکن ہوتا ہے ان کے چھوٹے ہونے کے باوجود، برخلاف مذکورہ جوربین کے کہ ان میں سفر کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

اور اگر شرح منیہ کی بات دیکھیں تو اس سے تو اس جورب پر مسح کرنا بھی درست ثابت ہوتا ہے، جس کو شارح نادرست کہتے ہیں، اور جو شارح کی نظر میں خف حنفی پر مسح نادرست ہونے کی بنیاد ہے۔ چنانچہ شرحِ منیہ میں ہے: **فمع التجليد أو التنعيل الخ** چنانچہ یہ عبارت رقیق منعل یا مجلد پر مسح کے جواز میں صریح ہے، جب کہ وہ نعل یا چمڑا اتنا قوی ہو کہ اس میں سفر کرنا ممکن ہو، پس اس سے خف حنفی پر مسح کا جواز بدرجۂ اولی ثابت ہوتا ہے۔

اور سابق میں مذکور سمرقندیین کا قول اس صورت میں ضعیف کہا جائے گا جب کہ ٹخنوں کو چھپانے والا کپڑا (لفافہ) خف حنفی قصیر سے متصل اور مخروز (سیا ہوا) نہ ہو، اور اگر سیا ہوا ہے تو سمرقندیین کا قول ضعیف اور عدم جواز پر محمول نہ ہوگا۔

ہاں! بہت بہت تو یہ کہا جائے گا کہ اس مسئلہ میں دو قول ہے؛ یعنی ٹخنوں کو چھپانے والا کپڑا (لفافہ) چمڑے سے متصل اور سیا ہوا ہو تو بھی علماء بخاری اس پر مسح

نادرست کہتے ہیں، جب دیگر حضرات اور سمرقندیین اس پر مسح کرنا درست کہتے ہیں، مجھے اس بارے میں مشائخ کی عبارت میں صریح ترجیح نہیں ملی، البتہ ایسی بہت سی تفریعات کتب مذہب میں ہے جس سے سمرقندیین کی تائید ہوتی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے سیدی عبدالغنی النابلسی کا ایک دوسرا رسالہ دیکھا جس میں شارح علامہ حصکفیؒ کے رسالہ کا ردتھا، اور اس رسالہ کا نام انہوں نے **الرد الوفی علی جواب الحصكفی في مسائلة الخف الحنفی** رکھا، اور سیدی عبدالغنی نے اس رسالہ میں اپنے اس کلام کو ثابت کیا ہے جو انہوں نے اپنے پہلے رسالہ **بغية المكتفی في جواز المسح الخف الحنفی** میں ذکر کیا تھا، اوراس میں انہوں نے یہ وضاحت کی ہے کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے اپنے رسالہ میں جس دلیل سے استدلال کیا ہے اس سے ان کی بات ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ کسی حکم کی صراحت کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ دوسری چیزوں میں وہ حکم نہ ہو، اس کے علاوہ بھی مفید کلام موجود ہے اس کی مراجعت کرنی چاہئے، اور لیکن یہ بات بھی مخفی نہیں کہ تقوی احتیاط میں ہے، اور یہ بحث نفس جواز اور عدم جواز میں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

نوٹ: دراصل شارح یعنی علامہ حصکفیؒ نے اپنے رد کی بنیاد اس بات کو بنایا ہے کہ جورب رِقیق منعل یا مجلد کے بارے میں جوازِ مسح کا حکم کسی نے ذکر نہیں کیا، اور جس نے بھی ذکر کیا ہے وہ اس طرح ہے کہ جورب ثخین ہو۔ اس سے علامہ حصکفیؒ نے یہ سمجھا کہ جورب منعل ہو یا مجلد اگر رقیق ہے، ثخین نہیں تو مسح درست نہیں۔

اسی پر علامہ نابلسی نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ ثخین ہو تو مسح درست ہے، مگر رقیق مجلد و منعل کے بارے میں اگر کوئی حکم مذکور نہیں تو اس سے یہ کیسے مان لیا جائے کہ مسح درست نہیں، کیوں کہ اصل مدار متابعتِ مشی کا ہے، اور وہ جس طرح جورب ثخین

میں ممکن ہے اسی طرح جورب رقیق منعل اور مجلد میں بھی ممکن ہے۔ اور جب اس پر مسح درست ہے تو خفِ حنفی پر تو بدرجۂ اولی درست ہوگا، کیونکہ خف حنفی میں تو جورب مجلد یا منعل سے بھی زیادہ چمڑا ہوتا ہے۔

مطلب في المسح على الخف الحنفي القصير عن الكعبين إذا خيط بالشخشير

ويعلم أيضا مما نقلناه جواز المسح على الخف الحنفي إذا خيط بما يستر الكعبين كالسروال المسمى بالشخشير كما قاله سيدي عبد الغني، وله فيه رسالة.

ورأيت رسالة للشارح - رحمه الله تعالى - رد فيها على من قال بالجواز مستندا في ذلك إلى أنهم لم يذكروا جواز المسح على الجوربين إذا كانا رقيقين منعلين لاشتراطهم إمكان السفر، ولا يتأتى في الرقيق. والظاهر أنه أراد الرد على سيدي عبد الغني فإنه عاصره، فإنه ولد قبل وفاة الشارح بثمانية وثلاثين سنة؛ وأنت خبير بالفرق الواضح بين الجورب الرقيق المنعل أسفله بالجلد وبين الخف القصير عن الكعبين المستورين بما اتصل به من الجوخ الرقيق؛ لأنه يمكن فيه السفر وإن كان قصيرا، بخلاف الجورب المذكور. على أن قول شرح المنية: وإن كان رقيقا فمع التجليد أو التنعيل إلخ صريح في الجواز على الرقيق المنعل أو المجلد إذا كان النعل أو الجلد قويا يمكن السفر به.

ويعلم منه الجواز في مسألة الخف الحنفي المذكورة بالأولى، وقد علمت أن مذهب السمرقنديين ن إنما يسلم ضعفه لو كانت اللفافة غير مخروزة وإلا فلا يحمل كلام السمرقنديين ن عليه، ويكون حينئذ في المسألة قولان، ولم نر من مشايخ المذهب ترجيح أحدهما على الآخر، بل وجدنا فروعا تؤيد قول السمرقنديين ن كما علمت وسنذكر ما يؤيده أيضا.

ثم رأيت رسالة أخرى لسيدي عبد الغني رد فيها على رسالة الشارح وسماها [الرد الوفي على جواب الحصكفي في مسألة الخف الحنفي] وحقق فيها ما قاله في رسالته الأولى المسماة [ببغية المكتفي في جواز المسح على الخف الحنفي] وبين فيها أن ما استدل به الشارح في رسالته لا يدل له؛ لأن التنصيص على الشيء لا ينفي ما عداه، إلى غير ذلك مما ينبغي مراجعته؛ ولكن لا يخفى أن الورع في الاحتياطي، وإنما الكلام في أصل الجواز وعدمه، والله تعالى أعلم (شامی: ۱/۴۳۸)

مطلب: تعريف الحديث المشهور

حدیث مشہور کی تعریف

التنویر میں علامہ تمرتاشیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ: موزوں پر مسح کرنا حدیثِ مشہور سے ثابت ہے، اس کا منکر متبدع ہے اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق کافر ہوگا۔ اس پر علامہ شامیؒ نے حدیثِ مشہور کی تعریف بیان کرتے ہوئے مطلب قائم کیا ہے:

تعريف حديث المشهور۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: اصولِ حدیث کے مطابق 'مشہور': وہ روایت ہے کہ جس کے رواۃ کے طبقات میں سے ہر طبقہ میں دو سے زیادہ راوی ہوا اور وہ روایت تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔

اور اصول فقہ میں حدیثِ مشہور سے مراد وہ حدیث ہے جو عہدِ صحابہ میں تو آحاد میں سے ہو، لیکن پھر عصر ثانی میں اور اس کے بعد اس روایت کو اتنی بڑی جماعت روایت کرے کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، یعنی اگر یہ روایت عصر اول میں بھی اتنی ہی بڑی جماعت سے مروی ہوتی تو اس کو متواتر کہا جاتا۔ اور اگر عصر ثانی میں بڑی جماعت روایت کرنے والی نہ ہو تو اس حدیث کا اخبار آحاد میں شمار کیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا ہے کہ اصولیین کے نزدیک حدیثِ مشہور خبرِ واحد اور خبرِ متواتر کی قسیم ہے، جب کہ محدثین کے نزدیک وہ خبرِ آحاد کی ایک قسم ہے۔ چوں کہ محدثین کے نزدیک خبر واحد کی تعریف یہ ہے کہ جو حدیث تواتر کے درجہ کو نہ پہنچی ہو وہ خبرِ واحد ہے۔ اور پھر اس کی قسمیں کرتے ہیں مشہور، عزیز، غریب وغیرہ۔

اور منکر کے متبدع یا کافر ہونے کا جو اختلاف مذکور ہے وہ اصولیین کی تعریف کے مطابق جو حدیثِ مشہور ہے اس کے انکار سے متعلق ہے، کیوں کہ امام ابو یوسفؒ

کے نزدیک یا تو حدیثِ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے، لہٰذا اس کا منکر کافر ہوگا، جیسا کہ علامہ شامی نے آگے بیان فرمایا ہے، یا یہ حدیثِ مشہور ہے، مگر کثرتِ روات کی وجہ سے متواتر سے قریب ہے، اس لیے اس کا منکر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کافر ہوگا، جیسا کہ علامہ رافعی نے تقریرات میں بیان کیا ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ التحریر میں ہے کہ حق بات یہ ہے کہ حدیثِ مشہور کے منکر کے عدمِ کفر کا مسئلہ متفق علیہ ہے، کیوں کہ یہ خبر واحد کی قسم ہے، پس ایسی حدیث کا انکار 'تکذیبِ رسول' کے حکم میں نہ ہوگا، اس لیے کفر بھی نہیں کہا جائے گا، البتہ یہ انکار مجتہدین کو خطا کار کہنے کو متضمن ہے، اور اس طرح قائل کی ضلالت کی وجہ سے اس کو مبتدع کہا جائے گا۔

مطلب تعريف الحديث المشهور

(بسنة مشهورة) فمنكره مبتدع، وعلى رأي الثاني كافر.

(قوله مشهورة) المشهور في أصول الحديث ما يرويه أكثر من اثنين في كل طبقة من طبقات الرواة ولم يصل إلى حد التواتر وفي أصول الفقه ما يكون من الآحاد في العصر الأول: أي عصر الصحابة ثم ينقله في العصر الثاني وما بعده قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، فإنه كان كذلك في العصر الأول أيضا فهو المتواتر، وإن لم يكن كذلك في العصر الثاني أيضا فهو الآحاد. وبه علم أن المشهور عند الأصوليين قسيم للآحاد والمتواتر: وأما عند المحدثين فهو قسم من الآحاد، وهو ما لم يبلغ رتبة التواتر.

والذي وقع الخلاف في تبديع منكره أو تكفيره هو المشهور المصطلح عند الأصوليين لا عند المحدثين فافهم (قوله وعلى رأي الثاني كافر) أي بناء على جعله المشهور قسما من المتواتر، لكن قال في التحرير، والحق الاتفاق على عدم الإكفار بإنكار المشهور لآحادية أصله، فلم يكن تكذيباله - عليه الصلاة والسلام - بل ضلالة لتخطئة المجتهدين (شامی: ۱/۴۴۶)

مطلب: إعراب قولهم: إلا أن يقال

إلا أن يقال کا معنی اور ترکیب

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ إلا أن يقال، استثناءِ مفرغ ہے، یعنی اس کا مستثنی منہ مذکور نہیں، اور یہ مستثنی منہ اعم الظروف ہے، یعنی جمیع اوقات وحالات۔ اور أن يقال مصدر منسبک یعنی مصدر مؤول ہے، جو ظرف کے لیے ہے، اور اسی کو علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ مصدر ظرف کے لیے آتا ہے۔

اب مطلب یہ ہوا کہ: ظاهره ماذكر فى جميع الأوقات۔ یہ اعم ظروف مستثنی منہ مفرغ ہے۔ إلا وقت قولنا: لما حصل الخ۔ یہ مصدر مؤول ظرف کے معنی میں مستثنی ہے۔ كما افاده المحقق صدر الشريعة فى أوائل التوضيح۔

مطلب إعراب قولهم إلا أن يقال

(قوله إلا أن يقال) استثناء مفرغ من أعم الظروف؛ لأن المصادر قد تقع ظروفا، نحو آتيك طلوع الفجر: أي وقت طلوعه والمصدر المنسبك هنا من هذا القبيل فالمعنى ظاهره كما ذكر في جميع الأوقات إلا وقت قولنا لما حصل إلخ، كذا أفاده المحقق صدر الشريعة في أوائل التوضيح (شامی: ۱/۴۴۷)

مطلب: نواقض المسح

مسح علی الخف کے نواقض کا بیان

التنویر میں مسحِ خف کے پانچ نواقض بیان کئے گئے ہیں: (۱) جو چیزیں وضوء کو توڑتی ہیں وہ مسح خف کے لئے بھی ناقض ہیں۔ (۲) دونوں موزوں کا یا ایک موزے کا پاؤں سے نکل جانا۔ (۳) مدت مسح کا ختم ہوجانا۔ (۴) خفِ شرعی سے اکثر قدم کا نکل جانا اور نکالنا۔ (۵) موزے میں رہنے ہوئے قدم پانی سے بھیگ جائے۔

ان نواقض مسح پر تفصیلی بحث فرماتے ہوئے علامہ شامیؒ نے مطلب قائم کیا ہے مطلب نواقض المسح اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ ایک خاص ناقض مُضِی المدۃ اور

خوفِ برد کی صورت میں عدمِ اخراج خف کے استثنائی حکم کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ ناقضِ دوم یعنی نزعِ خف کے متعلق دو باتیں تحریر فرمائی ہیں، پہلی یہ کہ موزہ کا نکلنا اور نکالنا (نزع اور انتزاع) دونوں کا حکم یکساں ہے، کیونکہ بہر دو صورت حدث قدم پر سرایت کر جاتا ہے، اور دونوں موزوں کا نکالنا ضروری نہیں، ایک کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ مسح اور نقضِ مسح میں تجزی نہیں ہوتی کہ ایک قدم پر غسل اور ایک پر مسح کو جمع کیا جائے، گویا کہ تنویر کے قول 'نزع خف' میں لفظ خف سے جنس خف مراد ہے، جو ایک اور دو سب پر صادق آئے گی۔

تیسرے ناقض 'مُضی المدة' کی وضاحت میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مدت کا گزرنا بھی مسح کو توڑ دیتا ہے، اور اس کی وجہ احادیث میں توقیت کا وارد ہونا ہے، پھر اِس میں اور ماقبل میں ناقض تو سابق حدث ہی ہے، لیکن اس کا ظہور ان دونوں کے وقت ہوتا ہے یعنی (نزعِ خف و مُضی مدت) اس لئے نقضِ مسح کی نسبت مجازاً ان دونوں کی طرف کی گئی ہے (بحر)۔

اور 'وإن لم یمسح' کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ: ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ آدمی طہارتِ کاملہ کے بعد موزے پہن لے اس کے بعد حدث لاحق ہو، پھر حدث کے بعد مدت مسح ختم ہوگئی اور اس مدت میں اس نے مسح نہیں کیا تو اب اس کے لئے مسح کرنا جائز نہیں ہے۔

إن لم یخش بغلبة الظن وذهاب رجله من برد للضرورة کی وضاحت بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: جب مدت مسح ختم ہوگئی اور وہ مسافر ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر وہ خفین اتار کر پاؤں کو دھوئے گا تو ٹھنڈک کی وجہ سے پاؤں کے ضائع ہوجائے گا تو بغیر موزے اتارے اس کے لئے مسح کرنا جائز ہے۔ (کذا فی الکافی و

عیون المذاہب، درر)

صاحب حلبہ فرماتے ہیں کہ: اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر اس شخص کو یہ اندیشہ ہو کہ ٹھنڈک کی وجہ سے پاؤں ضائع ہوجائیں گے تو مدت کے ختم ہونے کی وجہ سے بھی مسح نہیں ٹوٹے گا، بلکہ حدث لاحق ہونے کی صورت میں تو وہ وضوء کرے گا، اور جبیرہ کی طرح پورے موزے پر مسح کرے گا۔

ٹھنڈک کی وجہ سے پاؤں کے ضائع ہوجانے کے خوف کی بنیاد پر مدت کے ختم ہونے کے بعد بھی مسح نہ ٹوٹنے کا یہ حکم اس مسئلہ کی نظیر ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ہو اور مدت مسح ختم ہوجائے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی جبکہ پانی نہ ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل کا مطلب یہ ہوا کہ جب مدتِ مسح گزر گئی اور اس کو حدث لاحق نہیں ہوا تو اس کے لئے تجدید مسح کرنا بھی ضروری اور لازم نہیں ہے، اور نماز کا جو مسئلہ آگے آرہا ہے جس میں تمام مدت کے بعد بھی نماز جاری رکھنے کی اجازت ہے اس سے اسی حکم کی تائید ہوتی ہے۔

اور ایسا ہی مسئلہ 'وجیز' کے حوالہ سے 'سراج' میں مذکور ہے کہ جب مدتِ مسح ختم ہوجائے اور اسے یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ موزے اتارے گا تو سردی کی وجہ سے نقصان پہنچے گا تو اس کے لیے اسی مسح سے نماز پڑھنا درست اور جائز ہے، یعنی مسح جدید کے بغیر نماز پڑھے گا۔

لیکن 'معراج' میں مذکور ہے کہ 'اگر مدتِ مسح ختم ہوگئی اور اسے پاؤں پر سردی کا خوف ہو تو اس طرح مسح کرے کہ پورے پاؤں کو مسح کے ذریعہ گھیر لے جس طرح زخم کی پوری پٹی پر مسح کیا جاتا ہے اور اس کے بعد نماز پڑھے۔

معراج کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح ختم ہونے کے بعد مسح تو کرنا

ہی ہوگا، بدونِ مسح نماز درست نہ ہوگی، اس لیے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ متن سے (اور وجیز اور سراج وغیرہ کی عبارات سے) میں جو یہ مذکور ہے کہ ایسی حالت میں سابق مسح نہیں ٹوٹے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مدتِ مسح پوری ہونے پر قدم نکال کر دھونا ضروری نہیں، تجدیدِ مسح کافی ہے، اس اعتبار سے یہ حکم مسحِ سابق کے باطل ہونے کے منافی نہیں، یعنی مدتِ مسح پوری ہونے سے مسحِ سابق باطل وختم ہوجائے گا، البتہ عام قاعدے کے مطابق تجدید غسل ضروری نہیں، بلکہ ضرورت اور خوف ہلاک کی وجہ سے تجدید مسح کافی ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ مسئلہ اس صورت میں متصور ہے کہ جب مدتِ مسح ختم ہوجائے اور آدمی باوضوء ہو اور اسے یہ اندیشہ ہو کہ اگر پاؤں دھونے کے لئے موزے اتارے گا تو اس کا پاؤں سردی کی وجہ سے ضائع ہوجائے گا، تو اس کے لئے گنجائش ہے کہ موزہ اتارے بغیر اس پر جبیرہ کی طرح مسح کرلے۔ اور اگر مدتِ مسح ختم ہونے کے وقت آدمی کا وضو بھی نہ ہو، یہ صورت یہاں مراد نہیں، کیوں کہ اس صورت میں تصویرِ مسئلہ مشکل ہے؛ بایں وجہ کہ جب اسے اپنے قدموں کے ضائع ہونے کا خوف ہو تو بقیہ اعضاء کے بارے میں بھی اسے خوف ہوگا، کیونکہ دوسرے اعضاء تو قدموں کے مقابلہ میں زیادہ لطیف ہوتے ہیں، اور ایسے خوف اور اندیشے کی صورت میں یہ شخص پانی کے استعمال سے بالکل عاجز ہوگا اور اس وقت تیمم کی طرف عدول لازم آئے گا جو مکمل طور پر وضوء کا بدل ہے اور تیمم کی صورت میں موزے پر مسح کرنے کی بالکل ضرورت نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ یہ مسئلہ اس حکم پر متفرع ہے کہ بعض حضرات کے یہاں ٹھنڈی کے خوف میں وضوء کی جگہ تیمم کرنے کی اجازت نہیں، بلکہ بہر صورت وضوء لازم ہے، مگر یہ قول درست نہیں اور اس کی خرابی ہم ماسبق میں

بیان کر چکے ہیں۔[1]

صاحبِ تحفۃ الاخیار علامہ حلبی مداری فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں فتوی کے مناسب قول یہ ہے کہ وقت گزرتے ہی مسح ٹوٹ جائے گا اور جبیرہ کی طرح پورے موزے پر نیا مسح کرنا لازم ہو، اور بقول حلبی مداری فتح القدیر میں ابن ہمام نے بحث و تمحیص کے بعد یہی حکم ثابت کیا ہے۔

علامہ شامیؒ حلبی مداری کی اس عبارت میں فتح القدیر کے حوالہ سے جو کہا گیا ہے، اس پر متفق نہیں، گرچہ اصل حکم سے متفق ہیں، اس لئے فرماتے ہیں کہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں بحث وتمحیص کے بعد جو بات ثابت کی ہے، وہ تیمم کے لازم ہونے کا حکم ہے، مسح کا حکم نہیں۔ چنانچہ انہوں نے اولاً جوامع الفقہ اور محیط کی عبارت نقل کی کہ **أنه إن خاف البرد فله أن يمسح مطلقاً** (یعنی مُضی مدت سے مسح نہ ٹوٹے گا اور بلاتوقیت آگے بھی مسح کرنے کی اجازت ہوگی) اس کے بعد ابن ہمام فرماتے ہیں کہ جوامع الفقہ اور محیط کی یہ عبارت محل نظر ہے، کیوں کہ خوفِ برد منع سرایت میں

---

[1] علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں، کیوں کہ اس قول کے مطابق مذکور مسئلہ میں تو وضوء لازم ہوگا، اور جمیع اعضاء کو دھونا لازم ہوگا، اور اس صورت میں وہی اعتراض لازم ہوگا کہ پاؤں دھونے میں اندیشۂ ہلاک ہے تو دیگر اعضاء کو دھونے میں بدرجہ اولی اندیشہ لاحق ہوگا۔ ہاں یہ صورت فرض کی جاسکتی ہے کہ موزہ پہنا شخص، ختم مدت کے وقت باوضو بھی نہیں تھا، اسے وضوء کے ساتھ موزہ نکال کر پاؤں دھونا بھی لازم تھا، اور اس نے گرم پانی سے وضو کرنا شروع کیا، مگر پاؤں دھونے سے پہلے گرم پانی ختم ہوگیا، اب پاؤں ٹھنڈے پانی دھونے پر اندیشۂ ہلاک ہو تو اس کو جبیرہ کی تجدید مسح کی اجازت ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ تصویرِ مسئلہ کی ایک شکل وہ ہے جو علامہ شامیؒ نے ذکر فرمائی، اور دوسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے جو علامہ رافعی نے بیان فرمائی ہے۔

مؤثر نہیں، جس طرح عدمِ ماءمنع سرایت میں مانع نہیں ہوتا، (یعنی خوفِ برد اور عدمِ ماء کے باوجود مضیّ مدت سے حدث قدم پر سرایت کر جائے گا) اس لیے اب ایسے شخص کے لیے آخری حکم یہ ہوگا کہ وہ (خوفِ برد کی وجہ سے) موزے نہ اتارے، اور (حدث سرایت کر گیا ہے اس لیے اب) موزے پر مسح بھی نہ کرے، بلکہ سردی کے خوف سے تیمم کرے۔ شرح المنیہ میں اسی بات کو ثابت کیا ہے، اور ابن ہمام کے اس کلام کی بہت تعریف کی ہے۔

شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن ہمام کا یہ کلام سرایتِ حدث اور نقضِ مسح میں صریح ہے، اب وہ اس حدث کی وجہ سے تیمم کر کے نماز پڑھے نہ کہ مسح۔ مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کتب احناف میں اس مسئلہ کے بارے میں جو حکم منقول ہے وہ مسح کا ہے نہ کہ تیمم کا، جیسا کہ کافی، عیون المذاہب، الجوامع اور المحیط، کے حوالہ سے ماقبل میں گزر چکا ہے، اور زیلعی، قاضی خان، قہستانی نے خلاصہ کے حوالہ سے اسی کی صراحت کی ہے، اور اسی طرح 'المشکل' کے حوالہ سے تاتارخانیہ، والوالجیہ اور السراج میں مذکور ہے، اور اسی طرح صاحبِ ہدایہ کی کتاب مختار النوازل میں منقول ہے، اور اسی طرح معراج اور الحاوی القدسی میں ہے، البتہ اتنا زیادہ ہے کہ اب موزہ کا حکم جبیرہ جیسا ہوگا، اور الامداد میں یہیحکم مذکور ہے۔ گویا ان سب حضرات کی بات ابن ہمام کے خلاف ہے۔ اور علامہ قاسمؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ ابن ہمام کی ان تحقیقات (ابحاث) کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جب وہ حنفیہ کے منقول قول کے خلاف ہو، **فافهم**۔

گویا اس صورت میں ابن ہمام کا قول یہ ہے کہ اب مسح علی الخف کی کوئی گنجائش نہیں، بلکہ تیمم ہی آخری راستہ ہے، جب کہ جمہور احناف یہ فرماتے ہیں کہ اس آدمی کو خوفِ برد کی وجہ سے اجازت ہوگی کہ تجدیدِ غسل کے لیے موزہ نہ نکالے اور جبیرہ کی

طرح پورے موزے پر مسح کرلے۔

خلاصہ: احقر کہتا ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں:

(۱) طہارتِ کاملہ پر موزہ پہننے کے بعد ابھی تک کوئی حدث پیش نہیں آیا، اور مدتِ مسح ختم ہوگئی تو اس صورت میں اگر خوفِ برد ہو تو فقط ختم مدت کی وجہ سے موزہ نکالنا ضروری نہیں، اور تجدید مسح بھی ضروری نہیں، جیسا کہ وجیز وسراج وغیرہ میں مذکور ہے۔

(۲) طہارتِ کاملہ پر موزہ پہننے کے بعد حدث کی وجہ سے وضوء کرچکا ہے، اس کے بعد مدتِ مسح ختم ہوئی، تو چوں کہ اس صورت میں حدث سرایت کرگیا ہے، مگر خوفِ برد کی وجہ سے گنجائش ہوگی کہ جبیرہ کی طرح پورے موزہ پر مسح کرلے۔

(۳) اور اگر حدث کے بعد وضوء کی ضرورت ہے، مگر ساتھ ہی خوفِ برد بھی ہے، تو تیمم کرے گا، اور اس صورت میں پاؤں کے دھونے یا غسل کا کوئی مسئلہ ہی درپیش نہ ہوگا۔

مطلب نواقض المسح

(ونزع خف) ولو واحدا (ومضي) المدة وإن لم يمسح (إن لم يخش) بغلبة الظن (وذهاب رجله من برد) للضرورة، فيصير كالجبيرة فيستوعبه بالمسح ولا يتوقف، ولذا قالوا: لو تمت المدة وهو في صلاته ولا ماء مضى في الأصح، وقيل تفسد ويتيمم وهو الأشبه. (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله ونزع خف) أراد به ما يشمل الانتزاع، وإنما نقض لسراية الحدث إلى القدم عند زوال المانع (قوله ولو واحدا)؛ لأن الانتفاض لا يتجزأ، وإلا لزم الجمع بين الغسل والمسح، وأشار إلى المراد بالخف الجنس الصادق بالواحد والاثنين (قوله ومضي المدة) للأحاديث الدالة على التوقيت. ثم إن الناقض في هذا والذي قبله حقيقة هو الحدث السابق، لكن لظهوره عندهما أضيف النقض إليهما مجازا بحر (قوله وإن لم يمسح) أي إذا لبس الخف ثم أحدث بعده ثم مضت المدة بعد الحدث ولم يمسح فيها ليس له المسح (قوله إن لم يخش إلخ) يعني إذا انقضت مدة المسح وهو

مسافر ويخاف ذهاب رجله من البرد لو نزع خفيه جاز المسح، كذا في الكافي وعيون المذاهب. اهـ. درر. قال ح: ومفهومه أنه إن خشي لا ينتقض بالمضي، بل إن أحدث بعد ذلك فتوضأ يعمهما بالمسح كالجبيرة، وعدم الانتقاض بالمضي مع الخوف في هذه نظير عدم بطلان الصلاة الذي هو الأصح في مسألة مضي المدة في الصلاة مع عدم الماء. اهـ.

أقول: وظاهره أنه إذا مضت المدة ولم يحدث يبقى حكم مسحه السابق فلا يلزمه تجديد المسح، ويؤيده مسألة الصلاة الآتية حيث يمضي فيها، وكذا ما في السراج عن الوجيز: إذا انقضت، لكن في المعراج: لو مضت وهو يخاف البرد على رجله يستوعبه بالمسح كالجبائر ويصلي، وعليه فعدم الانتقاض المفهوم من المتن معناه عدم لزوم الغسل وجواز المسح بعد ذلك، فلا ينافي حكم المسح السابق، وهذا هو المفهوم من عبارة الدرر المارة. فالحاصل أن المسألة مصورة فيما إذا مضت مدة المسح وهو متوضئ وخاف إن نزع الخف لغسل رجليه من البرد وإلا أشكل تصوير المسألة؛ لأنه إذا خاف على رجليه يلزم منه الخوف على بقية الأعضاء فإنها ألطف من الرجلين، وإذا خاف ذلك يكون عاجزا عن استعمال الماء فيلزمه العدول إلى التيمم بدلا عن الوضوء بتمامه، ولا يحتاج إلى مسح الخف أصلا مع التيمم حيث تحققت الضرورة المبيحة له، إلا أن يجاب عن الإشكال بأنهم بنوا ذلك على ما قالوه من أنه لا يصح التيمم لأجل الوضوء وقدمنا ما فيه في بابه فراجعه. هذا، وقال ح أيضا: والذي ينبغي أن يفتى به في هذه المسألة انتقاض المسح بالمضي واستئناف مسح آخر يعم الخف كالجبائر؛ وهو الذي حققه في فتح القدير. اهـ.

أقول: الذي حققه في البدائع بحثا لزوم التيمم دون المسح فإنه بعد ما نقل عن جوامع الفقه والمحيط أنه إن خاف البرد فله أن يمسح مطلقا أي بلا توقيت. قال ما نصه: فيه نظر، فإن خوف البرد لا أثر له في منع السراية، كما أن عدم الماء لا يمنعها، فغاية الأمر أنه لا ينزع، لكن لا يمسح بل يتيمم لخوف البرد. اهـ وأقره في شرح المنية وأطنب في حسنه؛ وهو صريح في انتقاض المسح لسراية الحدث، فلا يصلي به إلا بعد التيمم لا المسح، ولكن المنقول هو المسح لا التيمم كما مر عن الكافي وعيون المذاهب والجوامع والمحيط، وبه صرح الزيلعي وقاضي خان والقهستاني عن

الخلاصة، وكذا في التتارخانية والولوالجية والسراج عن المشكل، وكذا في مختارات النوازل لصاحب الهداية، وبه صرح أيضا في المعراج والحاوي القدسي بزيادة جعله كالجبيرة، وعليه مشى في الإمداد. وقد قال العلامة قاسم: لا عبرة بأبحاث شيخنا يعني ابن الهمام إذا خالفت المنقول فافهم (شامی: ۱/۴۶۲)

مطلب: الفرق بين الفرض العملي والقطعي والواجب

فرض عملی، فرض قطعی اور واجب کا فرق

یہ بحث ابتداء میں 'مطلب فی فرض القطعی والظنی' میں گذر چکی ہے۔

مطلب في لفظ كل إذا دخلت على منكر أو معرف

لفظ 'کل' کے مصداق کا ضابطہ۔

اس کی تفصیل کتاب البیوع میں 'مطلب: الضابط فی کل' کے تحت آئے گی، ان شاءاللہ۔

مطلب لو افتى مفت بشي ممن هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا

کوئی مفتی بوقتِ ضرورت بغرض تیسیر کسی قولِ ضعیف پر فتوی دے تو یہ اچھا ہے۔

تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ معتادہ عورت حیض کے ایام میں جس رنگ کا بھی خون دیکھے، مثلا گدلا، مٹیالا وغیرہ؛ سوائے خالص سفیدی کے، گرچہ دونوں خون کے مابین طہر متخلل ہو، پھر بھی حیض کے ایام میں اس کو حیض ہی شمار کیا جائے گا۔ علامہ حصکفیؒ نے الدر میں جو دو قسم کے خون کا تذکرہ کیا ہے اس کی مزید قسمیں بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خون کے رنگ چھ قسم کے ہوتے ہیں: (۱) گدلا (۲) مٹیالا (۳) کالا (۴) سرخ (۵) زرد (۶) سبز۔

چوں کہ یہ سب الوان حیض کے ہیں اور عورتوں کی طبیعت، مزاج، غذا، موسم، عمر کے اعتبار سے ان میں فرق ہوتا ہے، اس لیے تمام ہی عورتوں کے حق میں ان تمام قسم کے رنگ کا خون حیض کا خون سمجھا جائے، اس میں آسانی ہے۔ اور اس بات کو واضح کرنے کے لیے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فخر الائمہ کے حوالہ سے معراج میں منقول ہے کہ ضرورت کی جگہوں میں یعنی عورت کی عدت طویل ہوجائے پھر وہ دواء سے علاج کرے اور اس کو کسی رنگ کا خون سرخ، زرد وغیرہ نظر آجائے تو وہ حیض ہے، گرچہ یہ ایام حیض میں نظر نہ آیا ہو۔ ایسی جگہوں میں سہولت طلب کرتے ہوئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتوی دے تو اچھا ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فخر الائمہ کا ضرورت کے ساتھ خاص کرنا اس وجہ سے ہے کہ یہ تمام رنگ ایام حیض میں حیض ہیں، چنانچہ موطا امام مالک میں یہ بات تحریر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس عورتیں ڈبیہ بھیجتی تھیں جس میں حیض کا خون لگا ہوا کرسف (روئی) ہوتا تھا، تاکہ حضرت عائشہ اسے دیکھ کر بتائے کہ یہ حیض ہے یا نہیں۔ تو حضرت عائشہؓ فرماتی کہ تم جلدی نہ کرو حتی کہ سفید دھاگہ دیکھو، اور وہ اس سے حیض سے پاکیزگی مراد لیتی تھی۔

مطلب لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا

(وما تراه) من لون ككدرة وتربية (في مدته) المعتادة (سوى بياض خالص) قيل هو شيء يشبه الخيط الأبيض (ولو) المرئي (طهرا متخللا) (تنوير والدر)

(قوله ككدرة وتربية) اعلم أن ألوان الدماء ستة: هذان والسواد والحمرة والصفرة والخضرة. ثم الكدرة ما هو كالماء الكدر، والتربية نوع من الكدرة على لون التراب بتشديد الياء وتخفيفها بغير همزة نسبة إلى الترب بمعنى التراب، والصفرة

كصفرة القز والتبن أو السن على الاختلاف؛ ثم المعتبر حالة الرؤية لا حالة التغير؛ كما لو رأت بياضا فاصفر باليبس أو رأت حمرة أو صفرة فابيضت باليبس. وأنكر أبو يوسف الكدرة في أول الحيض دون آخره، ومنهم من أنكر الخضرة. والصحيح أنها حيض من ذوات الأقراء دون الآيسة. وبعضهم قال: فيما عدا السواد والحمرة لو وجدته عجوز على الكرسف فهو حيض إن كانت مدة وضعه قريبة وإلا فلا.

وفي المعراج عن فخر الأئمة: لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا. اهـ وخصه بالضرورة؛ لأن هذه الألوان كلها حيض في أيامه لما في موطأ مالك " كانت النساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض لتنظر إليه فتقول: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيض " اهـ والدرجة: بضم الدال وفتح الجيم خرقة ونحوها تدخلها المرأة في فرجها لتعرف أزال الدم أم لا. والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة الجصة؛ والمعنى أن تخرج الدرجة كأنها قصة لا يخالطها صفرة ولا تربية؛ وهو مجاز عن الانقطاع. (شامی: ١/٢٨٦)

مطلب في حكم وطء المستحاضة ومن بذكره نجاسة

حالتِ استحاضہ میں اور ذکر پر نجاست ہونے کی حالت میں وطی کا حکم

علامہ شامیؒ ’تنبیہ‘ کے عنوان سے فرماتے ہیں کہ بعض شوافع نے فتوی دیا ہے کہ جس شخص کا ذکر ناپاک ہو، اس کے لیے ذکر دھونے سے پہلے جماع کرنا حرام ہے، مگر جب اس کو سلس بول کی بیماری ہو تو اس صورت میں حرمت نہیں ہے، جیسے مستحاضہ کا خون بہہ رہا ہو اس کے باوجود اس سے وطی کرنا حلال ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی حکم اسی طرح ہو، کیونکہ اس میں بلاضرورت ذکر کا دھونا ممکن ہونے کے باوجود نجاست میں لت پت رہنا ہے، برخلاف مستحاضہ کی وطی اور سلس بول کی بیماری والے کی وطی کے، تأمل۔

اس مسئلے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر پانی کے علاوہ سے استنجاء کرنے والا ہو

تو اس کے لیے جماع کا کیا حکم ہوگا؟ چنانچہ فتاوی ابن حجر میں مذکور ہے کہ درست تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ آدمی پانی نہ ہونے کی وجہ سے استنجاء کرنے سے قاصر ہو تو اس کے لئے ضرورت کی وجہ سے وطی کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ نے ضعیف سند سے روایت کیا ہے کہ: ایک شخص نے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کوئی شخص گھر سے دور ہو یعنی سفر میں ہو اور وہ پانی پر قادر نہ ہو تو کیا وہ اس حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرسکتا ہے ؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ: ہاں! جماع کرسکتا ہے۔ (ملخصا)

مطلب في حكم وطء المستحاضة ومن بذكره نجاسة

[تنبيه] أفتى بعض الشافعية بحرمة جماع من تنجس ذكره قبل غسله إلا إذا كان به سلس فيحل كوطء المستحاضة مع الجريان؛ ويظهر أنه عندنا كذلك لما فيه من التضمخ بالنجاسة بلا ضرورة لإمكان غسله، بخلاف وطء المستحاضة ووطء السلس تأمل.

وبقي ما لو كان مستنجيا بغير الماء، ففي فتاوى ابن حجر أن الصواب التفصيل، وهو أنه إن كان لعدم الماء جاز له الوطء للحاجة، وإلا فلا. قال: وروى أحمد بسند ضعيف »أن رجلا قال: يا رسول الله لرجل يغيب لا يقدر على الماء أيجامع أهله؟ قال نعم«. اهـ ملخصا (شامی: ۱/۴۹۵)

مطلب في أحوال السقط وأحكامه

سقوط حمل کی صورتیں اور ان کے احکام

سقط: بقول علامہ حصکفیؒ نے مثلث السین ہے اور فرماتے ہیں کہ یہ مسقوط کے معنی میں ہے۔ اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ البحر الرائق میں اس کو ساقط سے تعبیر کیا ہے اور یہ لفظاً اور معناً زیادہ درست ہے، لفظاً تو اس لئے کہ ’سقط‘ فعل لازم ہے اور اس کا اسم مفعول نہیں آتا اور معناً اس لئے کہ مقصود بچے کا سقوط ہے خواہ وہ خود گر جائے یا

کوئی دوسرا اسے گرادے، اس لئے ساقط کی تعبیر ہی زیادہ بہتر ہے۔

اس کے بعد علامہ حصکفیؒ کے قول **ولا یستبین خلقه** کے تحت علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ البحر الرائق میں ہے کہ اس سے مراد روح کا پھونکا جانا ہے، ورنہ اعضاء خلقت کا تو (۱۲۰) دن سے پہلے ہی نمایاں ہونا مشاہد ہے، مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر کی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے، اور اس کی وجہ بدائع وغیرہ میں یہ بیان کی ہے کہ چالیس دن نطفہ ہوتا ہے اور چالیس دن جما ہوا خون اور چالیس دن گوشت کا لوتھڑا ہوتا ہے، لہٰذا اس سے پہلے اعضاء کی خلقت کی بات درست نہیں، اور عقد الفرائد کی عبارت یہ ہے کہ: فقہاء نے فرمایا ہے کہ حاملہ عورت کا ابتداءِ حمل میں حمل گرانے کے لیے خون جاری کرنے کی تدبیر اختیار کرنا مباح ہے جب تک حمل گوشت کا لوتھڑا یا جما ہوا خون ہو اور اس کے اعضاء نہ بنے ہوں؛ اور فقہاء نے یہ مدت ایک سو بیس دن مقرر کی ہے اور اس کو مباح اس لیے کہا ہے کیونکہ یہ آدمی نہیں ہے۔ کذا فی النہر۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کا قول **إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة** سے علامہ حصکفیؒ کی عبارت **ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوما** پر اشکال ہوتا ہے اور صاحب بحر کا قول بعض روایات صحیحہ کے موافق بھی ہے کہ جب نطفہ پر بیالیس راتیں گزرتی ہیں تو اللہ تعالیٰ اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجتا ہے وہ اس کی تصویر بناتا ہے اور اس کے کان، آنکھیں اور کھال بناتا ہیں اور یہ اطباء کے قول کے بھی موافق ہے۔

چنانچہ شیخ داؤد نے اپنے تذکرہ میں ذکر کیا ہے کہ بتیس (۳۲) دنوں سے لے کر پچاس (۵۰) دنوں تک نطفہ ہڈیوں کے ڈھانچے میں تبدیل ہوتا ہے، پھر وہ غذا لیتا ہے اور پچھتر (۷۵) دنوں تک اس پر گوشت چڑھتا ہے اس میں قوت غاذیہ اور

قوت نامیہ ہوجاتی ہے، اور وہ سو (۱۰۰) دنوں تک نباتات کی طرح ہوتا ہے پھر وہ اس کے بعد بیس (۲۰) دنوں تک یعنی ایک سو بیس (۱۲۰) دن تک حیوان نائم کی طرح ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس میں حقیقی انسان کی طرح روح پھونکی جاتی ہے۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ بعضوں نے یہ نقل کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح پھونکنا ایک سو بیس (۱۲۰) دن کے بعد ہوتا ہے جیسا کہ ایک جماعت نے صراحت کی ہے، اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ روح پھونکنا چار مہینے دس دن کے بعد ہوتا ہے اور امام احمدؒ کا یہی قول ہے اور یہ اس بات کے منافی نہیں کہ اس سے پہلے اعضاء کی تخلیق نہ ہو، اس لئے کہ روح پھونکنا خلقت کے بعد ہی ہوتا ہے اور اس سلسلے میں مکمل تفصیل 'اربعین نووی' کی چوتھی حدیث کی شرح میں لکھی ہوئی ہے۔فراجعہ

مطلب في أحوال السقط وأحكامه

(وسقط) مثلث السين: أي مسقوط (ظهر بعض خلقه كيد أو رجل) أو أصبع أو ظفر أو شعر، ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوما (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله مثلث السين) أي يجوز فيه تحريكها بالحركات الثلاث، قال القهستاني: والكسر أكثر.

(قوله أي مسقوط) الذي في البحر التعبير بالساقط وهو الحق لفظا ومعنى؛ أما لفظا فلأن سقط لازم لا يبنى منه اسم المفعول، وأما معنى فلأن المقصود سقوط الولد سواء سقط بنفسه أو أسقطه غيره ح (قوله ولا يستبين خلقه إلخ) قال في البحر: المراد نفخ الروح وإلا فالمشاهد ظهور خلقه قبلها اهـ وكون المراد به ما ذكر ممنوع. وقد وجهه في البدائع وغيرها بأنه يكون أربعين يوما نطفة وأربعين علقة وأربعين مضغة. وعبارته في عقد الفرائد قالوا: يباح لها أن تعالج في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو، وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوما، وإنما أباحوا ذلك؛ لأنه ليس بآدمي. اهـ كذا في النهر.

أقول: لكن يشكل على ذلك قول البحر: إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة، وهو موافق لما في بعض روايات الصحيح: إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث

الله إليها ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها، وأيضا هو موافق لما ذكره الأطباء، فقد ذكر الشيخ داود في تذكرته أنه يتحول عظاما مخططة في اثنين وثلاثين يوما إلى خمسين، ثم يجتذب الغذاء ويكتسي اللحم إلى خمس وسبعين، ثم تظهر فيه الغاذية والنامية ويكون كالنبات إلى نحو المائة، ثم يكون كالحيوان النائم إلى عشرين بعدها فتنفخ فيه الروح الحقيقية الإنسانية. اهـ ملخصا.

نعم نقل بعضهم أنه اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر أي عقبها كما صرح به جماعة. وعن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر وعشرة أيام وبه أخذ أحمد، ولا ينافي ذلك ظهور الخلق قبل ذلك؛ لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق، وتمام الكلام في ذلك مبسوط في شرح الحديث الرابع من الأربعين النووية، فراجعه (شامی: ۱/۵۰۰)

مطلب في أحكام الآيسة

آیسہ عورت کے احکام

علامہ حصکفیؒ لکھتے ہے کہ عورت کے سن ایاس کی کوئی مدت متعین نہیں، بلکہ 'ایاس' یہ ہے کہ وہ عورت اتنی عمر کو پہنچ جائے جس میں اس کے جیسی عورتوں کو حیض نہیں آتا، پس جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے اور اس کا خون بند ہوجائے تو اس کو بھی آیسہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

یہاں مطلب کے تحت علامہ شامیؒ آیسہ کے احکام نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ناامیدی کی کوئی مدت متعین نہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے باب العدۃ میں محیط برہانی کے حوالہ سے مذکور ہے۔

الإياس، **يأس** سے ماخوذ ہے اس کا معنی مایوس ہونا ہے جو امید کی ضد ہے، علامہ مطرزیؒ فرماتے ہیں: اس کی اصل **إيئاس** افعال کے وزن پر ہے، ماضی **أيأس** ہے، معنی ہوگا: اس نے اسے مایوس کردیا، گویا شریعت نے اسے خون دیکھنے کی امید

سے مایوس اور منقطع کر دیا، عین کلمہ کے ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر دیا، اس طرح یہ لفظ 'ایاس' بن گیا۔

علامہ حصکفیؒ کے الفاظ **مالا تحیض مثلها فيه** کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں باب العدۃ میں ہے کہ ممکن ہے کہ اس سے بدن کی ترکیب یعنی موٹا ہونے اور دبلا ہونے کے اعتبار سے مشابہت مقصود ہو اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مشابہت میں جنس کا اعتبار کرنا بھی ضروری ہے، کیونکہ فتح القدیر میں امام محمدؒ سے مذکور ہے کہ انہوں نے رومی عورتوں میں پچپن سال اور دوسری عورتوں میں ساٹھ سال کی تقدیر بیان فرمائی ہے۔اور 'رحمتی' کے حوالے سے علامہ شامیؒ اخیر میں فرماتے ہیں کہ قطر یعنی علاقے (برصغیر) وغیرہ کا اعتبار بھی کیا جا سکتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس مرضعہ کو ایام ارضاع میں حیض نہ آئے، تو محض اس وجہ سے وہ آیسہ نہ ہوگی، بلکہ یوں سمجھا جائے گا کہ رضاعت کی وجہ سے طہر طویل ہو گیا ہے۔پس اگر وہ عدت میں ہوگی تو اس کی عدت کا شمار حیض سے ہی ہوگا۔ چنانچہ سراج میں ہے کہ بعض مشائخ سے ایسی مرضعہ کے بارے میں پوچھا گیا، جس کو حیض نہیں آتا تھا، مگر جب اس کا علاج کیا گیا تو انہیں ایام دم میں زردی مائل خون نظر آیا، تو مشائخ نے اس زردی کو حیض قرار دیا۔

(ولا يحد إياس بمدة، بل هو أن تبلغ من السن ما لا تحيض مثلها فيه)

(قوله: ولا يحد إياس بمدة) هذا رواية عن أبي حنيفة كما في عدة الفتح عن المحيط ح. ثم إن الإياس مأخوذ من اليأس وهو القنوط ضد الرجاء. قال المطرزي: أصله إيئاس على وزن إفعال من أيأسه إذا جعله يائسا منقطع الرجاء، فكأن الشرع جعلها منقطعة الرجاء عن رؤية الدم، حذفت الهمزة التي هي عين الكلمة تخفيفا. اهـ. نوح (قوله: مثلها) قال في الفتح في باب العدة: يمكن أن يكون المراد المماثلة في تركيب البدن والسمن والهزال. اهـ. ويقال: لا بد أن يعتبر مع ذلك جنسها لما ذكره بعد

الفتح عن محمد أنه قدره في الروميات بخمس وخمسين وفي غيرهن بستين، وربما يعتبر القطر أيضا، فليحرر رحمتي (قوله: فإذا بلغته) فلو لم تبلغه وانقطع دمها فعدتها بالحيض؛ لأن الطهر لا حد لأكثره رحمتي. وعليه فالمرضع التي لا ترى الدم في مدة إرضاعها، لا تنقضي عدتها إلا بالحيض كما سيأتي التصريح به في باب العدة. وقال في السراج: سئل بعض المشايخ عن المرضعة إذا لم تر حيضا فعالجته حتى رأت صفرة في أيام الحيض قال: هو حيض تنقضي به العدة. اهـ.(شامی : ۱/۵۰۲)

مطلب في أحكام المعذور

معذور کے بعض احکام

التنویر مع الدر میں معذور کا ذکر کرتے ہوئے درج ذیل چند معذورین کا ذکر کیا گیا ہے :(۱) وہ شخص جس کو سلس بول کی بیماری ہو اور اس کو روکنے پر قادر نہ ہو (۲) پیٹ کا چلنا (۳) ہوا کا خارج ہوتے رہنا (۴) استحاضہ (۵) آنکھ سے آنسو بہتے رہتے ہو یا تو نظر کی کمزوری کی وجہ سے یا رگ کے بہتے رہنے کی وجہ سے (۶) اسی طرح ہر وہ چیز جو بدن سے درد کے ساتھ نکلے، اگرچہ نکلنے والی چیز کان سے ہو یا پستان سے ہو یا ناف سے ہو۔

علامہ شامیؒ نے معذور کی ان تمام اقسام کی تعریف کرتے ہوئے مطلب قائم کیا ہے: **مطلب في أحكام المعذور**۔

اولاً النہر الفائق کے حوالے سے سلس البول کی وضاحت فرماتے ہیں کہ: بعض علماء کا فرمان ہے کہ **السَلِس**، لام کے فتحہ کے ساتھ خارج شي کے معنی میں ہوگا اور لام کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس سے وہ شخص مراد لیا جائے گا جس کو یہ مرض لاحق ہو۔

آگے طحطاوی علی الدر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ جب پیشاب کو روکنا اس کے لئے ممکن ہو تو اس صورت میں وہ عذر سے خارج ہوگا، **کما یأتي** ۔

إِسۡتِطۡلَاقُ بَطۡنٍ یعنی اسے مسلسل دست کی شکایت ہو یعنی پاخانہ نکلتا رہے۔

إِنۡفِلَاتُ رِیۡحٍ یعنی جو شخص اعضاء میں استرخاء کی وجہ سے اپنی مقعد کو دبا نہ سکتا ہو اور بنابریں بلا اختیار ریح خارج ہو جائے۔ (نہر)

بعینه رمد یعنی آنکھ میں آشوب چشم ہو اور اس کی وجہ سے پانی بہتا رہے اور غالب طور پر آشوب چشم کی وجہ سے آنسو بہتے ہی ہیں، اس لیے 'خروج دمع' کی وضاحت نہیں فرمائی۔

'عمش' کا معنی ہے: نظر کا کمزور ہونا اور اس کی وجہ سے اکثر اوقات آنکھ سے پانی جاری رہنا۔ (حلبی عن القاموس)

غَرۡب کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ مطرزیؒ کا قول ہے کہ: یہ آنسو کے بہنے کی جگہ میں ایک رگ ہوتی ہے جو بواسیر کی طرح بہتی رہتی ہے اور بند نہیں ہوتی اور علامہ اصمعیؒ سے منقول ہے کہ **بعینه غرب** کا مطلب یہ ہے کہ: آنکھ بہتی رہے اور آنسو نہ رکے۔ اور **الغرب** را کے فتحہ کے ساتھ اس ورم کو کہتے ہیں جو گوشۂ چشم میں ہوتا ہے۔ **فافهم**۔

علامہ حصکفیؒ نے درد کے ساتھ بدن کے کسی بھی حصے سے نکلنے والی چیز کو ناقض اور تسلسل کی صورت میں عذر قرار دیا ہے، اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بوقتِ زکام ناک سے نکلنے والا پانی بھی ناپاک ہو۔ یعنی یہ خارج ناپاک ہے، مگر عذر کی وجہ سے ناقض نہ ہوگا۔

پھر علامہ شامیؒ لکن سے اس پر استدراک کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نائم کے منہ سے نکلنے والا پانی بدبودار ہو تو بھی ناقض نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ناک کا پانی بھی ناپاک نہ ہو، کیوں کہ منہ کا پانی پیٹ سے آتا ہے جو

کسی درجہ میں موضع نجاست ہے جب کہ ناک کا پانی دماغ سے آتا ہے جس کو موضع نجاست نہیں سمجھا جاتا۔

اورشرح المنیہ کی عبارت ہے: **کل مایخرج بعلة** چنانچہ اس میں **وجع** کی قید نہیں ہے اور علت یعنی مرض کی قید ہے۔

اور مجتبیٰ میں مذکور ہے کہ: خون، پیپ، زخم اور پھوڑے، پھنسی کا پانی اور پستان، آنکھ اور کان کا پانی اگر کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو اصح قول کے مطابق حکم میں سب برابر (ناپاک) ہیں۔ البتہ اس میں ناک اور منہ سے نکلنے والے پانی کا ذکر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ناک ومنہ کا پانی ناپاک نہ ہوگا۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نواقضِ وضوء میں بحر کے حوالے سے ہم ذکر کر چکے ہیں کے علت یعنی بیماری کی قید اس صورت میں ہے جب کہ ان اعضاء سے نکلنے والی چیز پانی ہو۔ پس اگر پیپ یا خون وغیرہ نکلے تو علت کی شرط بھی ضروری نہیں۔ پس ناک ومنہ کا پانی تو ناپاک نہ ہوگا، اور دیگر اعضاء سے نکلنے والا پانی اگر بسبب مرض وعلت ہے تو ناقض ہے۔

مطلب في أحكام المعذور

(وصاحب عذر من به سلس) بول لا يمكنه إمساكه (أو استطلاق بطن أو انفلات ريح أو استحاضة) أو بعينه رمد أو عمش أو غرب، وكذا كل ما يخرج بوجع ولو من أذن وثدي وسرة.

(قوله: وصاحب عذر) خبر مقدم، وقوله: من به سلس بول مبتدأ مؤخر؛ لأنه معرفة والأول نكرة فافهم. قال في النهر: قيل السلس بفتح اللام نفس الخارج، وبكسرها من به هذا المرض (قوله: لا يمكنه إمساكه) أما إذا أمكنه خرج عن كونه صاحب عذر كما يأتي ط. (قوله: أو استطلاق بطن) أي: جريان ما فيه من الغائط (قوله: أو انفلات ريح) هو من لا يملك جمع مقعدته لاسترخاء فيها نهر (قوله: أو بعينه رمد) أي: ويسيل منه الدمع، ولم يقيد بذلك؛ لأنه الغالب (قوله: أو عمش) ضعف

الرؤية مع سيلان الدمع في أكثر الأوقات ح عن القاموس.

(قوله: أو غرب) قال المطرزي: هو عرق في مجرى الدمع يسقي فلا ينقطع مثل الباسور وعن الأصمعي: بعينه غرب إذا كانت تسيل ولا تنقطع دموعها. والغرب بالتحريك: ورم في المآقي اهـ فافهم.

(قوله: وكذا كل ما يخرج بوجع إلخ) ظاهره يعم الأنف إذا زكم ط، لكن صرحوا بأن ماء فم النائم طاهر ولو منتنا فتأمل. وعبارة شرح المنية: كل ما يخرج بعلة فالوجع غير قيد كما مر. وفي المجتبى: الدم والقيح والصديد وماء الجرح والنفطة وماء البثرة والثدي والعين والأذن لعلة سواء على الأصح. اهـ.

وقدمنا في نواقض الوضوء عن البحر وغيره أن التقييد بالعلة ظاهر فيما إذا كان الخارج من هذه المواضع ماء فقط، بخلاف ما إذا كان قيحا أو صديدا، وقدمنا هناك أيضا بقية المباحث المتعلقة بالدمع فراجعها. (شامی: ۱/۵۰۴)

مطلب في طهارة بوله صلى الله عليه وآله وسلم

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پیشاب پاک ہے۔

اس مقام پر مختلف انجاس اور نجاست کی معفو عنہ مقدار کی بحث چل رہی ہے، تو علامہ شامیؒ کو مناسب معلوم ہوا کہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور فضلات کا حکم واضح فرما دیں، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیشاب کے پاک ہونے کا مطلب قائم کیا۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور تمام فضلات کے پاک ہونے کو بعض ائمہ شافعیہ نے صحیح قرار دیا ہے اور یہی قول امام اعظم ابوحنیفہؒ کا بھی ہے۔ جیسا کہ علامہ عینیؒ کی شرح بخاری سے المواہب اللدنیۃ میں منقول ہے۔ اور علامہ بیریؒ نے اشباہ کی شرح میں اس کی صراحت کی ہے اور علامہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ دلائل سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے اور ائمہؒ نے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

خصوصیات میں شمار کیا ہے۔

بعض حضرات نے ملا علی قاریؒ کی شرح مشکاۃ سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: طہارت کے قول کو ہمارے بہت سارے اصحاب نے اختیار کیا ہے اور اس کی تحقیق میں انہوں نے اپنی الشمائل کی مایۂ ناز شرح کے **باب ماجاء فی تعطرہ علیه الصلاۃ و السلام** میں مفصل و مطول کلام کیا ہے۔

خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ علامہ شامیؒ کے نزدیک پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب کے پاک ہونے کا قول زیادہ راجح ہے، اگرچہ کچھ حضرات نے عدم طہارت کا قول اختیار کیا ہے، جیسا کہ خود ملا علی قاریؒ کا میلان شرحِ شفاء میں عدم طہارت کی طرف معلوم ہوتا ہے، لیکن محقق اور ثابت شدہ بات یہی ہے کہ فضلات النبی ﷺ پاک ہے اور مذاہبِ اربعہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

الدر المنضود جلد اول کے آخر میں حضرت مولانا عاقل صاحب دامت برکاتہم نے متقدمین اور متأخرین اور اکابرین دیوبند کی تصریحات کے ساتھ تفصیلی کلام فرمایا ہے اور طہارت کا قول ہی راجح قرار دیا ہے۔ یہ تفصیل بطور ضمیمہ جلد اول کے اخیر میں ملحق ہے۔ ملاحظہ ہو جلد اول۔

مطلب في طهارة بوله - صلى الله عليه وسلم - [تنبيه]

صحح بعض أئمة الشافعية طهارة بوله - صلى الله عليه وسلم - وسائر فضلاته، وبه قال أبو حنيفة كما نقله في المواهب اللدنية عن شرح البخاري للعيني وصرح به البيري في شرح الأشباه. قال الحافظ ابن حجر: تظافرت الأدلة على ذلك. وعد الأئمة ذلك من خصائصه - صلى الله عليه وسلم -. ونقل بعضهم عن شرح المشكاة لمنلا علي القاري أنه قال: اختاره كثير من أصحابنا، وأطال في تحقيقه في شرحه على الشمائل في باب ما جاء في تعطره - عليه الصلاة والسلام (شامی ۱/۵۲۲:)

مبحث في بول الفارة وبعرها وبول الهرّة

چوہے کے پیشاب، مینگنی اور بلی کے پیشاب کا حکم

در مع التنویر میں مذکور ہے کہ غیر ماکول اللحم کا پیشاب ناپاک ہے، اگرچہ ایسے چھوٹے بچہ کا ہو جو کھانا کھاتا نہ ہو۔ سوائے چمگادڑ کا پیشاب اور اس کی بیٹ کہ وہ پاک ہے اور اسی طرح چوہے کا پیشاب بھی پاک ہے، کیوں کہ اس سے بچنا دشوار ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے، اور کتاب کے آخر میں آئے گا کہ اس کی مینگنیاں بھی ناپاک نہیں جب تک کہ اس کا اثر ظاہر نہ ہو۔

علامہ شامیؒ نے انہی مسائل کی تفصیل کے لیے مطلب قائم فرمایا ہے۔

اولاً بہت سارے اقوال بیان کئے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں خانیہ میں ہے کہ بلّی اور چوہے کا پیشاب اور ان کی بیٹ ناپاک ہے، ظاہر الروایۃ کے مطابق پانی اور کپڑے کو ناپاک کر دیتی ہے، اور اگر چوہے کی مینگنی گیہوں کے ساتھ پس گئی اور اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو ضرورت کی وجہ سے معفو عنہ ہوگا گویا انہوں نے مینگنی میں ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ پیشاب میں نہیں۔ چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ بلّی جب برتن میں یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائیں گے، یہی حکم چوہے کے پیشاب کا ہے۔

فقیہ ابوجعفر فرماتے ہیں کہ: برتن تو ناپاک قرار دیا جائے گا، کپڑے نہیں، انہوں نے کپڑے کی حد تک پیشاب میں بھی ضرورت کا اعتبار فرمایا ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ابن ہمام فرماتے ہے کہ یہ قول بہتر ہے اس لئے کہ عموما لوگوں کی عادت برتنوں کو ڈھانک کر رکھنے کی ہوتی ہیں، لہٰذا اس میں ضرورت نہیں اور کپڑے میں ضرورت ہے۔

اور ایک روایت کے مطابق چوہے کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے اور مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ پیشاب تو ضرورت کے کم ہونے کی وجہ سے ناپاک ہے برخلاف اس کی بیٹ کے کہ گیہوں میں اس کو پاک قرار دینے کی ضرورت زیادہ ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ظاہر الروایۃ تو یہی ہے کہ تمام ہی ناپاک ہیں، البتہ بلی کے پیشاب میں غیر مائعات جیسے کپڑوں پر لگنے کی صورت میں ضرورت متحقق ہوتی ہے، ایسے ہی گیہوں جیسی چیزوں میں (نہ کہ کپڑوں اور مائعات میں) چوہے کی مینگنیوں کے پڑنے سے ضرورت پائی جاتی ہے کہ اسے پاک قرار دیا جائے۔ رہا چوہے کا پیشاب تو ضرورت اس میں بالکل بھی نہیں، البتہ متن میں شارح نے جو روایت ذکر کی ہے اور فرمایا ہے کہ فتوی اسی پر ہے: اس روایت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

حالانکہ تاتارخانیہ کی عبارت تو یہ ہے کہ: چوہے کا پیشاب اور اس کی مینگنی ناپاک ہے اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ معفو عنہ ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

اور الحجۃ میں ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے۔ اور لفظ فتوی اگرچہ لفظ صحیح سے زیادہ مؤکد ہے، مگر یہ کہ دوسرے قول کی تائید یہاں اس بات سے ہو رہی ہے کہ وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ (فافہم) لیکن فصل فی البئر میں گذر چکا ہے کہ اصح یہ ہے کہ وہ ناپاک نہیں کرتا ہے۔ سو کہا جائے گا کہ ضرورت کنویں میں تو متحقق ہے برخلاف برتنوں کے کہ وہ تو ڈھانک کر رکھے جاتے ہیں۔ (کما مر فتدبر)

گویا چوہے کا پیشاب کنویں اور کپڑے میں لگ جائے تو ضرورت کے سبب ناپاک نہیں سمجھا جائے گا یعنی وہ مفسد ماء نہیں، اور برتن میں ضرورت کے متحقق نہ ہونے کے سبب چوہے کا پیشاب ناپاک اور مفسد ماء سمجھا جائے گا۔

وكذا بول الفأرة لتعذر التحرز عنه وعليه الفتوى كما في التتارخانية وسيجيء آخر

الكتاب أن خرأها لا يفسد مالم يظهر أثره. وفي الأشباه بول السنور في غير أواني الماء عفو وعليه الفتوى

مبحث في بول الفأرة وبعرها وبول الهرة (قوله: وكذا بول الفأرة إلخ) اعلم أنه ذكر في الخانية أن بول الهرة والفأرة وخرأها نجس في أظهر الروايات يفسد الماء والثوب. ولو طحن بعر الفأرة مع الحنطة ولم يظهر أثره يعفى عنه للضرورة. وفي الخلاصة: إذا بالت الهرة في الإناء أو على الثوب تنجس، وكذا بول الفأرة، وقال الفقيه أبو جعفر: ينجس الإناء دون الثوب. اهـ. قال في الفتح: وهو حسن لعادة تخمير الأواني، وبول الفأرة في رواية لا بأس به، والمشايخ على أنه نجس لخفة الضرورة بخلاف خرئها، فإن فيه ضرورة في الحنطة. اهـ.

والحاصل أن ظاهر الرواية نجاسة الكل. لكن الضرورة متحققة في بول الهرة في غير المائعات كالثياب، وكذا في خرء الفأرة في نحو الحنطة دون الثياب والمائعات. وأما بول الفأرة فالضرورة فيه غير متحققة إلا على تلك الرواية المارة التي ذكر الشارح أن عليها الفتوى، لكن عبارة التتارخانية: بول الفأرة وخرؤها نجس، وقيل بولها معفو عنه وعليه الفتوى. وفي الحجة الصحيح أنه نجس. اهـ. ولفظ الفتوى وإن كان آكد من لفظ الصحيح إلا أن القول الثاني هنا تأيد بكونه ظاهر الرواية فافهم، لكن تقدم في فصل البئر أن الأصح أنه لا ينجسه وقد يقال: إن الضرورة في البئر متحققة، بخلاف الأواني؛ لأنها تخمر كما مر فتدبر (شامی : ١/٥٢٣)

مطلب: إذا صرح بعض الأئمة بقيد لم يصرح غيره بخلافه وجب اتباعه

کسی امام سے صراحتاً مذکور قید واجب الاتباع ہے، اگر دوسرے امام سے اس کے برخلاف قید کی تصریح نہ ہو۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ جب بعض ائمہ حضرات کسی قید کی صراحت کریں اور ان کے علاوہ ائمہ نے اس کے برخلاف قید کی صراحت نہ کی ہو، (یعنی اس قید کے متعلق سکوت ہو اور برخلاف قید کی تصریح بھی نہ ہو) تو قیدِ صریح

والے قول کی اتباع واجب ہے۔

اصل مسئلہ تنویر الابصار میں یہ ہے کہ اگر کپڑے پر رؤوس ابر (سوئی کی نوک بقدر) پیشاب کے چھینٹے لگ جائیں تو کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ مذکورہ مسئلہ میں رؤوس ابر کا ذکر قید اتفاقی ہے یا احترازی؟ اس کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔

علامہ حصکفیؒ کی عبارت **وکذا جانبها الآخر** سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قید کو اتفاقی مانتے ہیں۔ جب کہ علامہ ابو جعفرؒ ہندوانی، علامہ کرمانی، صاحب شرح المنیہ نے اس قید کو احترازی مانا ہے۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ اختلاف کو تفصیلی طور پر ذکر فرمایا ہے اور اخیر میں خلاصہ بیان کیا ہے۔

علامہ شامیؒ ان تمام کے اقوال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: ابو جعفر ہندوانیؒ کا قول علامہ حصکفیؒ کے قول **وکذا جانبها الآخر** کے مخالف ہے، کیوں کہ وہ سوئی کی جانب آخر میں رخصت وضرورت کو تسلیم نہیں کرتے، اور دیگر مشائخ کا قول ہے کہ دونوں جانبوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور رخصت ثابت ہوگی، **واختاره فی الکافی، حلبة**۔ گویا رؤوس ابر کے الفاظ قلت کی تمثیل کے لیے ہے، قید کے طور پر نہیں۔ **کمافی القهستانی عن الطلبة**۔

لیکن اس سلسلہ میں علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کپڑے پر چھینٹے نظر نہ آئیں، اگر نظر آتے ہوں اور اس قدر ہوں کہ جب جمع کرنے کی صورت میں درہم سے زیادہ مقدار ہو جائے، تو ان کا دھونا واجب ہے۔ گویا رؤوس ابر میں رخصت کا اعتبار بھی عدم رؤیت سے مقید ہے۔

اور کرمانیؒ جیسی ہی بات شرح منیہ میں مذکور ہے کہ معلیٰ نے اپنی نوادر میں امام

ابو یوسفؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ سوئی کی نوک جیسے چھینٹے جو نظر نہ آ سکے وہ معاف ہیں۔اور پھر شارح منیہ آگے فرماتے ہیں کہ:

جب بعض ائمہ کسی قید کی صراحت کریں اور دوسرے حضرات سے اس کے خلاف تصریح وارد نہ ہو تو اس قید کا اعتبار کرنا واجب ہے، خصوصا احتیاط کی جگہوں میں اور جہاں بچنے میں حرج بھی نہ ہو۔ برخلاف وہ چھینٹے جو نظر نہ آئیں جیسا کہ مکھیوں کے پاؤں سے لگنے والی ناپاکی؛ کہ اس سے بچنے میں ظاہری حرج ہے۔ لہٰذا یہ معفو عنہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ تقیید ہندوانی کے قول کے موافق ہے، اس لئے کہ سوئی کی دوسری جانب کا آنکھ ادراک کرلیتی ہے، گرچہ دیگر مشائخ نے ان کے قول کو مخالف قرار دیا ہے۔

پھر میں نے حلبہ میں یہ عبارت دیکھی: **أن مافي غاية البيان: من أن التقييد برؤوس إلابر احتراز عن رؤوس المسال هو بما عن الهندوانی أشبه ولعله المراد بمافى نوارد المعلى** یعنی غایت البیان میں ہے کہ رؤوس ابر کی قید بڑی سوئی سے احتراز ہے اور یہ ہندوانی سے مروی قول کے موافق ہے، اور شاید نوارد المعلی میں جو مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے، **وهذا عين مافهمته، فلله الحمد**۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام محمدؒ کے قول **کرؤس الإبر** کو فقہاء نے دو طریقوں سے سمجھا ہے۔

(۱) رؤوس ابر کا لفظ بطور قید ذکر کیا گیا ہے جس سے سوئی کا سر یعنی جانب آخر اور بڑی سوئی سے احتراز کیا گیا ہے، اور اس کی تائید امام ابو یوسفؒ کی اس روایت سے ہوتا ہے جو معلیٰ نے روایت کی ہے، یعنی کہ جس میں یہ بات ہے کہ اتنا کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہو سکے۔

(۲) یہ قید اتفاقی ہے، قید احترازی نہیں ہے، اور یہ تمثیلاً قلت بتانے کے لئے ذکر کیا گیا ہے، پس مقدارِ قلیل معاف ہے چاہے وہ سوئی کے نوک کی بقدر ہو یا جانب آخر کے بقدر۔ اور اسی کے مانند حکم ہوگا بڑی سوئی کے سرہانے کا۔

اور یہ سابق میں گذرا ہے کہ الکافی میں دوسرے قول کو اختیار کیا گیا ہے اور لیکن ظاہر متون اور شروح کا اختیار کردہ پہلا قول ہے، اس لئے کہ علت وہ ضرورت ہے جو مکھیوں کے پاؤں پر لگی ناپاکی میں عمومِ بلوی پائے جانے پر قیاس کرتے ہوئے نکالی گئی ہے، کیوں کہ مکھیاں ناپاکی پر بیٹھتی ہیں پھر کپڑوں پر، لہٰذا ان سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ نہایہ میں مذکور ہے کہ مکھیوں سے احتراز ممکن نہیں اور اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ آدمی بیت الخلاء کے کپڑے علیحدہ رکھے، اور مروی ہے کہ امام محمد بن زین العابدین نے بیت الخلاء کے لیے علیحدہ کپڑے کا تکلف کیا، پھر چھوڑ دیا اور فرمانے لگے کہ یہ تکلف تو انہوں نے نہیں کیا جو مجھ سے بہتر تھے (یعنی رسول اللہ اور خلفاءؓ) تو پھر میں کیوں کروں۔

علامہ شامیؒ کا مذہب

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متون کا قول **کرؤوس الابر** امام محمدؒ کی عبارت کی اتباع میں لکھا گیا ہو یہ بھی ممکن ہے، جانب آخر سے احتراز کے لیے ہو یہ ضروری نہیں، اسی وجہ سے علامہ ہندوانی کے علاوہ کسی نے اس کو قید احترازی نہیں گردانا، اور دوسرے مشائخ نے دفع حرج کی علت بیان کرتے ہوئے علامہ ہندوانی کی مخالفت کی ہے، اور اس میں حرج کے ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اسی وجہ سے الکافی میں اکثر مشائخ کی اتباع میں اس کو اختیار کیا ہے۔

چنانچہ مواہب الرحمن کے متن کی عبارت اس طرح ہے: رؤوس ابر کے مانند

پیشاب کے چھینٹے معاف ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اگر یہ ناپا کی نظر آئے تو امام ابو یوسفؒ اس کا اعتبار کرتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ناپا کی کا اثر نظر آنے کی صورت میں اس کو معتبر (غیر معفوعنہ) سمجھنے سے متعلق امام ابو یوسف کا قول ضعیف ہے۔ یعنی بہر صورت رؤس ابر کے بقدر معفوعنہ ہوگا۔ اور یہ وہی روایت ہے جس کا ذکر معلیٰ کے حوالے سے سابق میں گذرا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے ثابت ہوا کہ اختلاف ان قطروں میں ہے جن کا اثر دکھائی دے، یعنی ناپا کی ایسی ہو جس کو آنکھ دیکھ سکتی ہے، اور اس میں زیادہ راجح بات یہ ہے کہ وہ معفوعنہ ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، **كما مشى عليه الشارح**۔

اور یہ بات بھی واضح ہوگئی ہے کہ حصکفیؒ کی مراد یہ ہے کہ جانب آخر سے سوئے کے ناکے کے برابر ہو اور اس سے بڑا نہ ہو۔

اور یہ بھی واضح ہے کہ بما لا یدرکہ الطرف کا مطلب یہ ہے کہ رؤس ابر اور مکھیوں کے پاؤں کے بقدر ناپا کی ہے۔ کیوں کہ معتدل نظر سے اس کا ادراک نہیں ہوتا، جب تک کہ اس کو بغور نہ دیکھا جائے۔ یعنی کپڑوں کا رنگ قطروں کے رنگ سے الگ ہونے کے باوجود نظر نہ آئے۔ اور اگر دونوں کا رنگ ایک جیسا ہو تو بالکل نظر نہیں آئے گا۔ اگر اس کو شک ہو کہ آنکھ دیکھ سکتی ہے یا نہیں تو وہ بالاتفاق معفوعنہ ہے، اس لئے کہ اصل کپڑے کی طہارت ہے اور اس کے ناپاک ہونے میں شک ہے۔ **هذا ما ظهر لي في هذا المحل**۔ واللہ اعلم۔

مطلب إذا صرح بعض الأئمة بقيد لم يصرح غيره بخلافه وجب اتباعه

(وبول انتضح كرءوس إبر) وكذا جانبها الآخر وإن كثر بإصابة الماء

للضرورة (تنوير الأبصار و الدر المختار)

(قوله: كرءوس إبر) بكسر الهمزة جمع إبرة احتراز عن المسلة كما في شرح المنية والفتح. (قوله: وكذا جانبها الآخر) أي: خلافا لأبي جعفر الهندواني حيث منع بالجانب الآخر، وغيره من المشايخ قالوا: لا يعتبر الجانبان واختاره في الكافي حلية؛ فرءوس الإبر تمثيل للتقليل كما في القهستاني عن الطلبة، لكن فيه أيضا عن الكرماني أن هذا ما لم ير على الثوب وإلا وجب غسله إذا صار بالجمع أكثر من قدر الدرهم. اهـ. وكذا نبه عليه في شرح المنية فقال: والتقييد بعدم إدراك الطرف ذكره المعلى في نوادره عن أبي يوسف. مطلب إذا صرح بعض الأئمة بقيد لم يصرح غيره بخلافه وجب اتباعه وإذا صرح بعض الأئمة بقيد لم يرد عن غيره منهم تصريح بخلافه يجب أن يعتبر سيما والموضع موضع احتياط ولا حرج في التحرز عن مثله، بخلاف ما لا يرى كما في أثر أرجل الذباب، فإن في التحرز عنه حرجا ظاهرا. اهـ.

أقول: الذي يظهر لي أن هذا التقييد موافق لقول الهندواني، وقد علمت تصريح غيره من المشايخ بخلافه؛ لأن مقدار الجانب الآخر من الإبرة يدركه الطرف، ثم رأيت في الحلية ذكر أن ما في غاية البيان من أن التقييد برءوس الإبر احتراز عن رءوس المسال هو بما عن الهندواني أشبه، ولعله المراد بما في نوادر المعلى. اهـ. وهذا عين ما فهمته - ولله الحمد -.

والحاصل أن في المسألة قولين مبنيين على الاختلاف في المراد من قول محمد كرءوس الإبر: أحدهما أنه قيد احترز به عن رأسها من الجانب الآخر وعن رءوس المسال، ويؤيده رواية المعلى عن أبي يوسف من التقييد بما لا يدركه الطرف.

ثانيهما أنه غير قيد وإنما هو تمثيل للتقليل، فيعفى عنه سواء كان مقدار رأسها من جانب الخرز أو من جانب الثقب، ومثله ما كان كرأس المسلة، وقد علمت أنه في الكافي اختار القول الثاني، ولكن ظاهر المتون والشروح اختيار الأول؛ لأن العلة الضرورة قياسا على ما عمت به البلوى مما على أرجل الذباب فإنه يقع على النجاسة ثم يقع على الثياب. قال في النهاية: ولا يستطاع الاحتراز عنه، ولا يستحسن لأحد استعداد ثوب لدخول الخلاء. وروي أن محمد بن علي زين العابدين تكلف لبيت الخلاء ثوبا ثم تركه، وقال: لم يتكلف لهذا من هو خير مني يعني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء - رضي الله عنهم - اهـ.

وقد يقال: إن قول المتون كرءوس الإبر اتباع لعبارة محمد لا للاحتراز عن الجانب الآخر، ولذا لم يجعله للاحتراز إلا الهندواني، وخالفه غيره من المشايخ معللين بدفع الحرج، ولا شك في وجود الحرج في ذلك فلذا اختاره في الكافي اتباعا لما عليه أكثر المشايخ. وقال في متن مواهب الرحمن: وعفي عن رشاش بول كرءوس الإبر، وقيل: يعتبره أي: أبو يوسف إن رئي أثره، فأفاد بقيل ضعف اعتبار ما يدركه الطرف وهو رواية المعلى السابقة؛ وقد ظهر مما قررناه أن الخلاف فيما يرى أثره وهو ما يدركه الطرف، وأن الأرجح العفو عنه وعدم اعتباره كما مشى عليه الشارح، وظهر أن المراد به ما كان مثل رأس الإبرة من الجانب الآخر لا أكبر من ذلك. وظهر أيضا أن ما لا يدركه الطرف ما كان مثل رءوس الإبر وأرجل الذباب فإنه لا يدركه الطرف المعتدل ما لم يقرب إليه جدا أي: مع مغايرة لون الرشاش للون الثوب، وإلا فقد لا يرى أصلا. وينبغي أنه لو شك أنه يدركه بالطرف أم لا أنه يعفى عنه اتفاقا؛ لأن الأصل طهارة الثوب وشك فيما ينجسه، هذا ما ظهر لي في هذا المحل - والله أعلم -.(شامی ١/٥٢٨:)

مطلب في العفو عن طين الشارع

طین شارع کے معفو عنہ ہونے کا بیان

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر راستہ کی مٹی کپڑوں پر لگ جائے تو کپڑا ناپاک نہیں ہوگا، کیونکہ راستہ کی مٹی معفو عنہ اشیاء میں سے ہے۔ زیرِ نظر مطلب میں اسی مسئلہ پر مزید تفصیلی بحث فرمائی گئی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: کتاب الفیض میں مذکور ہے کہ راستہ کا کیچڑ ضرورت کی وجہ سے معاف ہے اگرچہ کپڑے کو بھر دے اور مغلظات کے ساتھ مختلط ہو، اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا بھی درست اور جائز ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم ماقبل میں امام محمدؒ کا قول بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ ایک مرتبہ امام محمد رحمہ اللہ ''ری'' شہر میں داخل ہوئے تو انہوں نے راستوں کو گوبر اور لید

سے بھرا ہوا دیکھا، اس موقع پر انہوں نے راستوں کے پاک ہونے کا فتوی دیا۔ مشائخ نے امام محمدؒ کے اسی قول پر قیاس کرتے ہوئے راستوں کی مٹی کو پاک قرار دیا ہے، لیکن خلاصہ میں ہے کہ علامہ حلوانیؒ نے امام محمدؒ کے اس قول کو قبول نہیں کیا ہے۔

چنانچہ صاحب حلبہ فرماتے ہیں کہ حلوانی کے عدمِ قبول کا مطلب یہ ہے کہ: راستہ کی مٹی کو پاک قرار دینا قابل قبول نہیں، اس کو پاک قرار دینا محل نظر ہے، بل کہ اگر وہ مٹی معفو عنہ مقدار سے زیادہ کپڑے پر لگ جائے تو اس صورت میں اس کے ہوتے ہوئے نماز پڑھنا ممنوع ہے، مگر ایسا شخص جو بارش کے دنوں میں ہمارے شامی شہروں میں آتا جاتا رہتا ہو، تو کیوں کہ عموماً راستے نجاست سے خالی نہیں ہوتے اور اس سے بچنا بھی مشکل ہوتا ہے تو فقط اس کے حق میں عفو ہوگا۔ برخلاف اس شخص کے جو ان ایام میں ان راہوں سے نہیں گزرتا تو اس کے حق میں معاف نہیں ہے چنانچہ اگر اس کے کپڑے پر لگ جائے تو وہ اس کپڑے کے ساتھ نماز نہیں پڑھ سکتا۔

ایسی مٹی اور کیچڑ کے معفو عنہ ہونے میں اثرِ نجاست یا غلبۂ نجاست کے متعلق کوئی شرط ہے یا نہیں، اس کے متعلق علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں تجنیس کے حوالے سے مذکور ہے کہ عفو اسی صورت میں ہوگا جب کہ اس مٹی یا کیچڑ میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو۔ پس اگر اس مٹی میں نجاست کا اثر نظر آتا ہو تو پھر یہ کیچڑ یقیناً ناپاک ہوگا اور اس میں کسی کے لیے عفو نہ ہوگا۔ قال القہستانی انہ الصحیح۔۔

پھر آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: قنیہ میں دو قول مذکور ہیں اور دونوں کو پسند قرار دیا ہے۔

پہلا قول ابوالنصر دبوسیؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ وہ مٹی پاک ہے مگر جب اس میں عین نجاست دکھائی دے تو اس صورت میں ناپاک ہوگی، اور اس کے

متعلق فرماتے ہیں کہ: روایت کی حیثیت سے یہ قول صحیح ہے اور منصوص احکام سے قریب۔ پھر دوسرے حضرات سے دوسرا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مٹی پر نجاست غالب ہوتو اس صورت میں جائز نہیں اور اگر نجاست پر مٹی غالب ہوتو پاک ہے۔ گویا ایک قول کے مطابق عین نجاست کا نظر نہ آنا شرط ہے۔ دوسرے قول کے مطابق غلبہ کا اعتبار ہے، اور دوسرا قول اس قول پر مبنی ہے کہ جب پانی اور مٹی مل جائے اوران میں سے ایک نجس ہوتو اعتبار غالب کا ہوگا۔ **وفيه أقوال ستأتي في الفروع۔**

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جہاں معافی کی ضرورت ہو اور احتراز ناممکن ہوتو اس وقت معفو عنہ والے قول کو اختیار کیا جائے گا گرچہ نجاست غالب ہو، بشرطیکہ: • اس کا عین نظر نہ آئے، • اور بلا ارادہ لگی ہو • اور وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جو ان راستوں پر آتا جاتا رہتا ہو، بصورتِ دیگر اس کو پاک قرار دینے میں کوئی ضرورت نہیں۔

اسی طرح کے دو قول قنیہ میں اس صورت کے متعلق بھی مذکور ہے جب کسی آدمی کے قدم ایسے بازار میں چھینٹوں سے تر ہوجائے جہاں نجاست غالب رہتی ہو۔ پھر صاحب قنیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی کے کپڑے پر بازار یا محلہ کی مٹی یا کیچڑ لگ جائے (اور معفو عنہ ہوتب بھی) جب یہ کپڑا پانی میں گرجائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا، یعنی پانی کے حق میں یہ معفو عنہ نہ ہوگا۔

مطلب في العفو عن طين الشارع

(قوله: وطين شارع) مبتدأ خبره قوله: عفو والشارع الطريق ط. وفي الفيض: طين الشوارع عفو وإن ملأ الثوب للضرورة ولو مختلطا بالعذرات وتجوز الصلاة معه. اهـ. وقدمنا أن هذا قاسه المشايخ على قول محمد آخرا بطهارة الروث والخثي، ومقتضاه أنه طاهر لكن لم يقبله الإمام الحلواني كما في الخلاصة. قال في الحلبة: أي: لا يقبل كونه طاهرا وهو متجه، بل الأشبه المنع بالقدر الفاحش منه إلا

لمن ابتلي به بحيث يجيء ويذهب في أيام الأوحال في بلادنا الشامية لعدم انفكاك طرقها من النجاسة غالباً مع عسر الاحتراز، بخلاف من لا يمر بها أصلا في هذه الحالة فلا يعفى في حقه حتى إن هذا لا يصلي في ثوب ذاك. اهـ.

أقول: والعفو مقيد بما إذا لم يظهر فيه أثر النجاسة كما نقله في الفتح عن التجنيس. وقال القهستاني: إنه الصحيح، لكن حكى في القنية قولين وارتضاهما؛ فحكى عن أبي نصر الدبوسي أنه طاهر إلا إذا رأى عين النجاسة، وقال: وهو صحيح من حيث الرواية وقريب من حيث المنصوص؛ ثم نقل عن غيره فقال: إن غلبت النجاسة لم يجز، وإن غلب الطين فطاهر. ثم قال: وإنه حسن عند المنصف دون المعاند اهـ. والقول الثاني مبني على القول بأنه إذا اختلط ماء وتراب وأحدهما نجس فالعبرة للغالب، وفيه أقوال ستأتي في الفروع.

والحاصل أن الذي ينبغي أنه حيث كان العفو للضرورة، وعدم إمكان الاحتراز أن يقال بالعفو وإن غلبت النجاسة ما لم ير عينها لو أصابه بلا قصد وكان ممن يذهب ويجيء، وإلا فلا ضرورة. وقد حكى في القنية أيضا قولين فيما لو ابتلت قدماه مما رش في الأسواق الغالبة النجاسة، ثم نقل أنه لو أصاب ثوبه طين السوق أو السكة ثم وقع الثوب في الماء تنجس. (شامی: ۱/۵۳۰)

مطلب: العرقي الذي يستقطر من دردي الخمر نجس حرام بخلاف النوشادر

شراب کی تلچھٹ سے کشید کردہ قطرات (عرق) اور نوشادر کا حکم

ماقبل کے مطلب میں علامہ حصکفیؒ کا قول گذرا کے وہ راستہ کی مٹی کے کپڑوں پر لگنے سے کپڑوں کے ناپاک ہونے کے قائل نہیں ہے، اسی طرح علامہ حصکفیؒ نے ایک دوسری چیز کا ذکر کیا ہے اور وہ 'بخار نجس' (ناپاک چیز کی بھاپ) ہے، کہ اس کے بھی کپڑوں پر لگ جانے سے کپڑے ناپاک نہیں ہوں گے، اس پر تفصیلی بحث فرماتے ہوئے علامہ شامیؒ نے چند مسائل ذکر فرمائے ہیں:

(۱) فتح القدیر میں مذکور ہے کہ: وہ ہوا جو ناپاکیوں اور غلاظتوں پر سے گزرے اور پھر کپڑوں پر لگے، اور کپڑوں میں اس کی بدبو محسوس ہو تو اس صورت میں کپڑے ناپاک ہوجائیں گے۔ لیکن 'حلبہ' میں مذکور ہے کہ: صحیح قول کے مطابق کپڑے ناپاک نہیں ہوں گے۔

(۲) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ: ناپاک چیز کی بھاپ جو کپڑے پر لگ جائے تو وہ اس کپڑے کو ناپاک کردے گی، اور بعض علماء کی رائے اس کے برخلاف ہے یعنی یہ کہ وہ بھاپ اس کپڑے کو ناپاک نہیں کرے گی، اور یہی صحیح قول ہے کہ وہ ناپاک نہیں کرے گی۔

(۳) کسی آدمی نے پانی سے استنجاء کیا اور ریح خارج ہوئی تو کپڑا ناپاک نہیں ہوگا اور اسی طرح گیلی شلوار کا حکم ہے کہ ریح خارج ہو تو وہ ریح شلوار کو ناپاک نہیں کرے گی۔

(۴) خانیہ میں مذکور ہے کہ ماء الطابق[۱] (ڈھکن یا چھت کا پانی) قیاساً ناپاک ہے اور استحساناً ناپاک نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی کمرے میں نجاست کو آگ سے جلانے کی بنا پر حرارت (سے مرطوب بخارات بن کر ڈھکن یا چھت پر جمع ہوکر ٹپکنے) پر وہ قطرے کسی کے کپڑوں کو لگے تو استحسان کے طور پر کپڑے ناپاک نہ ہوں گے جب تک ان قطرات میں نجاست کے اثرات ظاہر نہ ہوں۔

(۵) اسی طرح اصطبل میں حرارت ہو اور چھت پر ڈھکنا ہونے کی صورت میں

---

[۱] طابق کا معنی علامہ شامی نے حلبہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ:
شیشے یا مٹی کے بڑے ڈھکنے کو کہتے ہیں، اور جو صورتِ مسئلہ علامہ شامی نے خانیہ کے حوالے سے تحریر فرمائی ہے اس کے مطابق چھت بھی مراد ہوسکتی ہے۔

یا وہاں کوئی پانی کا مٹکا یا کوزہ ہونے کی صورت میں پانی ٹپکنا شروع کردے، تو یہ استحساناً ناپاک نہ ہوگا۔

(٦) اسی طرح غسل خانہ میں نجاست ہو، پھر اس کی دیواروں اور روشندان سے پانی ٹپکنے لگے تو صاحب حلبہ فرماتے ہیں کہ ظاہراً استحسان پر عمل کرتے ہوئے اسے ناپاک نہیں گردانا جائے گا۔

(٧) اور شرح المنیہ میں مذکور ہے کہ: ان مسائل میں استحسان کو اختیار کرنے کی وجہ ضرورت ہے کیوں کہ ایسی چیزوں سے احتراز متعذر رہے۔ اسی وجہ سے اگر نجاست (کو ابال کر، یا کسی اور طریقے سے اس) کے پانی جیسے قطرے نکالے گئے (عرق کشید کیا گیا) تو ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے یہ پانی ناپاک کہا جائے گا، اور اس صورت میں قیاس اور استحسان کا کوئی معارضہ نہیں، اس لیے قیاس کے مطابق وہ پانی ناپاک ہی ہوگا۔

چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس آخری مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے شراب کی تلچھٹ سے نکالے ہوئے عرق اور نوشادر کا حکم بیان فرماتے ہوئے مطلب قائم کیا ہے:

العرقي الذي يستقطر من دردي الخمر نجس حرام بخلاف النوشادر۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل کے مسئلہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ: دردی خمر جس کو روم کی اصطلاح میں 'العرقی' کہا جاتا ہے، وہ باقی شراب کی اقسام کی طرح نجس اور حرام ہے۔

دردی خمر: شراب کا بقیہ اور تلچھٹ ہوتی ہے، جس میں خمر اور غیر خمر (مٹی وغیرہا) کے اجزاء مخلوط ہوتے ہیں، فلٹریشن کے عمل کی وجہ سے خمر کے اجزاء الگ کر لیے جاتے ہیں، چنانچہ اس تقطیر یعنی فلٹریشن کے عمل کی وجہ سے دردی خمر کے حکم میں کوئی

تبدیلی نہیں آتی، بلکہ مزید شدت پیدا ہوجاتی ہے، کیونکہ استخلاص سے پہلے وہ خمر اور غیر خمر کا مجموعہ ہوتا ہے، جب کہ استخلاص کے بعد خالص خمر کے ذرات وقطرات ہوتے ہیں۔)

رہی بات نوشادر کی، یعنی وہ چیز جس کونجاست کے دھویں سے جمع کیا جاتا ہے، تو وہ پاک ہے جیسا کہ ماقبل سے سمجھ میں آتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: سیدی عبد الغنی النابلسیؒ نے اپنے رسالہ: **اتحاد من بادر إلى حكم النوشادر**، میں بھی اس کی وضاحت کی ہے۔

مطلب: العرقي الذي يستقطر من دردي الخمر نجس حرام، بخلاف النوشادر

وبخار نجس، وغبار سرقين، ....عفو (الدر المختار)

(قوله: وبخار نجس) في الفتح مرت الريح بالعذرات وأصاب الثوب، إن وجدت رائحتها تنجس، لكن نقل في الحلية أن الصحيح أنه لا ينجس؛ وما يصيب الثوب من بخارات النجاسة، قيل ينجسه، وقيل لا وهو الصحيح. وفي الحلية: استنجى بالماء وخرج منه ريح لا ينجس عند عامة المشايخ وهو الأصح، وكذا إذا كان سراويله مبتلا.

وفي الخانية ماء الطابق نجس قياسا لا استحسانا. وصورته: إذا أحرقت العذرة في بيت فأصاب ماء الطابق ثوب إنسان لا يفسده استحسانا ما لم يظهر أثر النجاسة فيه، وكذا الإصطبل إذا كان حارا، وعلى كوته طابق أو كان فيه كوز معلق فيه ماء فترشح، وكذا الحمام لو فيها نجاسات فعرق حيطانها وكواتها وتقاطر. قال في الحلبة: والظاهر العمل بالاستحسان، ولذا اقتصر عليه في الخلاصة، والطابق: الغطاء العظيم من الزجاج أو اللبن. اهـ.

وقال في شرح المنية: والظاهر أن وجه الاستحسان فيه الضرورة لتعذر التحرز، وعليه فلو استقطرت النجاسة فمائيتها نجسة لانتفاء الضرورة فبقي القياس بلا معارض، وبه يعلم أن ما يستقطر من دردي الخمر وهو المسمى بالعرقي في ولاية الروم نجس حرام كسائر أصناف الخمر اهـ.

أقول: وأما النوشادر المستجمع من دخان النجاسة فهو طاهر كما يعلم مما مر، وأوضحه سيدي عبد الغني في رسالة سماها (إتحاف من بادر إلى حكم النوشادر) (شامی: ۱/۵۳۱)

مطلب في حكم الصبغ والاختضاب بالصبغ أو الحناء النجسين

ناپاک رنگ سے رنگنے اور ناپاک مہندی سے خضاب لگانے کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں مسئلہ بیان کیا ہے کہ وہ چیز جس کو ناپاک چیز کے ذریعہ رنگا گیا ہو یا ناپاک چیز سے خضاب دیا گیا ہو، تین مرتبہ دھونے سے وہ پاک ہوجائے گی اور بہتر یہ ہے کہ اس چیز کو اس وقت تک دھویا جائے جب تک کہ صاف صفاف پانی کا خروج نہ ہو۔

مذکورہ مسئلہ کی وضاحت زیرِ نظر مطلب میں کی گئی ہے۔

علامہ شامیؒ المنیہ کے حوالہ سے رقم طراز ہے کہ اگر ناپاک تیل میں ہاتھ داخل کیا گیا یا ناپاک مہندی سے عورت نے خضاب کیا یا ناپاک رنگ سے کپڑے کو رنگا، پھر ان تینوں میں سے ہر ایک کو تین مرتبہ دھویا گیا تو یہ چیزیں پاک ہوجائیں گی؛ البتہ آگے صاحب منیہؒ، صاحبِ محیط کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ: اگر کپڑے کو اس طور پر دھویا گیا کہ پانی صاف شفاف ہوگیا اور سفید ہوکر بہنے لگا تو وہ پاک ہوجائے گا، یعنی فقط ۳ مرتبہ دھونا کافی نہیں، غسالہ کا صاف ہونا شرط ہے۔

فتاوی خانیہ میں مذکور ہے کہ جب رنگ میں کوئی نجاست واقع ہوجائے تو اس رنگ سے کسی کپڑے کو رنگا جاسکتا ہے، البتہ اس کے بعد اس کپڑے کو تین مرتبہ دھولیا جائے تو وہ کپڑا پاک ہوجائے گا جیسا کہ کسی عورت نے ناپاک مہندی سے خضاب کیا ہو اور اسے تین مرتبہ دھولے تو وہ پاک ہوجاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے فقط ۳ مرتبہ دھونا کافی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دوسری ایک جگہ صاحب خانیہ نے مہندی کا مسئلہ مطلقاً ذکر کیا ہے، یعنی غسالہ کے صاف ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، پھر فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جب تک پانی میں مہندی کا رنگ نظر آئے تب تک پاک نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ صاحب خانیہ کے کلام میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک طرف وہ مطلقاً ۳ مرتبہ دھونا کافی قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف پانی کے صاف ہونے تک دھونے کو 'ینبغی' سے بیان کرتے ہیں۔ اس لیے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی صاف شفاف ہونے کی قید یا تو دوسرا قول ہے جیسا کہ صاحب محیط کے قول سے معلوم ہوتا ہے، یا وہ پہلے قول مطلق (یعنی غسل ثلاث) کی قید اور اس کی وضاحت ہے جیسا کہ خانیہ کے قول (وینبغی) سے واضح ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہوا کہ المحیط اور الخانیہ کے کلام میں اس شرط کا (یعنی صاف صفاف پانی کا نکلنا) اعتبار کیا گیا ہے، بایں وجہ فتح القدیر میں فقط یہی ایک قول (غسالہ کے صاف نکلنے والا) ذکر کیا گیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سیدی عبدالغنی النابلسی نے اس سلسلہ میں بہت ہی عمدہ کلام ذکر فرمایا ہے، اور ان سے پہلے صاحب حلبہ اس بات کو بیان کر چکے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ناپاک مہندی اور ناپاک رنگ سے رنگنے اور خضاب لگانے اور ناپاک تیل میں ہاتھ داخل کرنے کا مسئلہ اصل میں دو قولوں میں سے ایک قول پر مبنی ہے: (۱) اثرِ نجاست کو زائل کرنا اگر دشوار ہے تو وہ بقاء طہارۃ میں مضر نہیں ہے۔ (۲) امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تیل تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے، بایں طور کہ تیل کو ایک برتن میں ڈالا جائے اور اس میں پانی انڈیلا جائے، چنانچہ جب تیل اوپر آجاوے تو اس وقت اس تیل کو اوپر سے نکال لیا جاوے اور پانی کو بہا دیا جائے، اور

اسی طرح تین مرتبہ کیا جائے گا تو وہ تیل پاک ہوجائے گا اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ برخلاف امام محمدؒ کے کمافی شرح المنیہ۔

چنانچہ جن حضرات نے اس مسئلہ کی بنیاد پہلے قول پر رکھی ہے انہوں نے پانی (غسالہ) کی صفائی کی شرط لگائی ہے، تاکہ نجاست بالکل ختم ہوجائے اور باقی رنگ ایسا اثر ہو جس کا زوال دشوار ہو، اور وہ مشقت کے سبب معفو عنہ ہوگا، ہاں! ایسا ہوسکتا ہے کہ دوسرے کپڑوں کے ساتھ رکھنے کی وجہ سے یہ رنگ دوسرے کپڑوں میں لگ جائے یا وقتِ آخر میں دھونے کے وقت پھر سے پانی میں رنگ نظر آئے۔ مگر یہ مضر نہ ہوگا؛ کیوں کہ پہلی مرتبہ پانی (غسالہ) کے صاف ہونے تک اس کو دھو چکے ہیں۔ اور اسی مسئلہ میں صفوالماء کے بعد تین مرتبہ دھونے کی شرط والا قول ضعیف ہے۔

اور جن حضرات نے دوسرے قول پر بنیاد رکھی ہے انہوں نے تین مرتبہ دھونے پر اکتفا کیا ہے، کیونکہ ناپاک مہندی، رنگ اور تیل تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوجاتے ہیں اور اس کے بعد صاف پانی نکلنا شرط نہیں۔

صاحب حلبہ نے اپنی عادت کے مطابق اس مسئلہ کی تحقیق میں طویل کلام فرمایا ہے، پھر انہوں نے پہلے قول کی طرف اپنا رجحان ظاہر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: إنه الأشبه فليكن التعويل عليه فی الفتوی۔

گویا یہ محیط برہانی، الخانیہ، اور الفتح میں جو مذکور ہے، اسی کی ترجیح ہے، اس لیے شارح کو بھی یہی قول اختیار کرنا چاہیئے تھا۔ کیونکہ ہم نے کوئی ایسا فقیہ نہیں دیکھا جس نے اس کے خلاف کو ترجیح دی ہو۔ فافہم۔

مطلب في حكم الصبغ والاختضاب بالصبغ أو الحناء النجسين

(ولا يضر بقاء أثر) كلون وريح (لازم) فلا يكلف في إزالته إلى ماء حار أو صابون ونحوه، بل يطهر ما صبغ أو خضب بنجس بغسله ثلاثا والأولى غسله إلى أن

يصفو الماء (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: والأولى غسله إلخ) اعلم أنه ذكر في المنية أنه لو أدخل يده في الدهن النجس أو اختضبت المرأة بالحناء النجس أو صبغ الثوب بالصبغ النجس ثم غسل كل ثلاثا طهر، ثم ذكر عن المحيط أنه يطهر إن غسل الثوب حتى يصفو الماء ويسيل أبيض اهـ. وفي الخانية إذا وقعت النجاسة في صبغ فإنه يصبغ به الثوب ثم يغسل ثلاثا فيطهر كالمرأة إذا اختضبت بحناء نجس. اهـ. وذكر مسألة الحناء في موضع آخر مطلقة أيضا، ثم قال: وينبغي أن لا يطهر مادام يخرج الماء ملونا بلون الحناء، فعلم أن اشتراط صفو الماء إما قول ثان كما يشعر به كلام المحيط، أو هو تقييد لإطلاق القول الأول وبيان له كما يشعر به قول الخانية وينبغي، وعلى كل فكلام المحيط والخانية يشعر باختيار ذلك الشرط، ولذا اقتصر على ذكره في الفتح.

هذا وقد ذكر سيدي عبد الغني كلاما حسنا سبقه إليه صاحب الحلية، وهو أن مسألة الاختضاب أو الصبغ بالحناء أو الصبغ النجسين وغمس اليد في الدهن النجس مبنية في الأصل على أحد قولين إما على أن الأثر الذي يشق زواله لا يضر بقاؤه، وإما على ما روي عن أبي يوسف من أن الدهن يطهر بالغسل ثلاثا بأن يجعل في إناء فيصب عليه الماء ثم يرفع ويراق الماء، وهكذا ثلاث مرات فإنه يطهر وعليه الفتوى خلافا لمحمد كما في شرح المنية؛ فمن بنى ذلك على الأول اشترط في هذه المسألة صفو الماء ليكون اللون الباقي أثرا شق زواله فيعفى عنه وإن كان ربما نفض على ثوب آخر أو ظهر في الماء عند غسله في وقت آخر. والقول باشتراط غسله ثلاثا بعد صفو الماء ضعيف، ومن بنى على الثاني اكتفى بالغسل ثلاثا؛ لأن الحناء والصبغ والدهن المتنجسات تصير طاهرة بالغسل ثلاثا فلا يشترط بعد ذلك خروج الماء صافيا. اهـ. وقد أطال في الحلية في تحقيق ذلك كما هو دأبه ثم جنح إلى البناء على الأول وقال: إنه الأشبه فليكن التعويل عليه في الفتوى اهـ ولا يخفى أنه ترجيح لما في المحيط والخانية والفتح، (شامی: ۱/۵۳۷)

مطلب في حكم الوشم

ٹیٹو گدوانے کا حکم

جسم کے کسی حصہ میں سوئی وغیرہ سے گود کر اس میں سرمہ یا رنگ دار چیز بھر دی

جاتی ہے، جس کی وجہ سے اس جگہ پر پختہ نشان ہو جاتا ہے۔ اس کو 'وشم' کہا جاتا ہے۔ یہ ناجائز ہے۔ علامہ شامیؒ نے **مطلب فی حکم الصبغ والاختضاب الخ** کے ذیل میں تنبیہ کرتے ہوئے حکم وشم کے بارے میں مستقل مطلب قائم کیا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں ماقبل میں مذکور تفصیل سے معلوم ہوا کہ وشم کا حکم ناپاک چیز سے رنگنے اور خضاب لگانے کی طرح ہے۔ جو محض دھونے سے پاک ہو جاتا ہے، اس کے اثر کا باقی رہنا مانع طہارت نہیں ہے۔ چونکہ نشان بنانے کے لئے جسم کے جس حصہ مثلاً ہاتھ یا ہونٹ کو سوئی وغیرہ آلہ سے چھیدا جاتا ہے اور اس جگہ پر سرمہ، نیل یا رنگ دار چیز بھر دی جاتی ہے تو وہ بھری جانے والی چیز وہاں سے نکلنے والے خون میں ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو جاتی ہے۔ پھر جب خون جم جاتا ہے اور زخم مٹ جاتا ہے تو وہاں صرف نشان باقی رہ جاتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب اس وشم کو دھویا جائے گا تو پاک ہو جائے گا، کیونکہ اس نشان کو تو بغیر مشقت اور دشواری کے مٹانا ممکن نہیں ہے۔ یا تو جلد اکھاڑ کر یا پھر زخم لگا کر مٹایا جاتا ہے۔ اور اس باب میں تو اتنی آسانی ہے کہ جب کوئی ایسی ناپاک چیز لگ جائے جس کا اثر گرم پانی یا صابون وغیرہ سے ہی دور کیا جا سکتا ہو تو اس اثر نجاست کو دور کرنے کے لئے زیادہ تکلفات کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ انسان اس کا مکلف نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آدمی ان تکلفات کے ذریعہ وشم دور کرنے کا مکلف بدرجہ اولی نہ ہوگا۔ اور قنیہ میں بھی اس مسئلہ کی تصریح کی گئی ہے۔

صاحب قنیہ فرماتے ہیں کہ اگر ہاتھ میں وشم لگایا گیا ہو تو اس کو مٹانے کے لئے جلد اکھاڑنا ضروری نہیں ہے۔

لیکن ذخیرہ میں ٹوٹے ہوئے دانت کو جوڑنے کا مسئلہ اور اس کا حکم اس طرح لکھا ہوا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنا دانت واپس چپکا دیا اور وہ اگ گیا اور مضبوط بھی ہو گیا، پس

اگراس کے لئے بغیر ضرر کے دانت اکھاڑنا ممکن ہے تو وہ اکھیڑ دے گا۔ ورنہ نہ اکھیڑے گا اوراس کا منہ ناپاک سمجھا جائے گا۔ چونکہ دانت الگ ہو گیا تھا تو دانت کو ناپاک سمجھنے کے اعتبار سے جو منہ کے ساتھ چپک گیا ہے، منہ ناپاک سمجھا جائے گا۔ یہ اگرچہ ظاہر مذہب کے خلاف ہے، لیکن اگر کوئی چیز واقعی ناپاک ہو تو اس کا حکم اس سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اسی لئے علامہ بیریؒ کہتے ہیں کہ اس سے گوندنے کا حکم بھی واضح ہو رہا ہے کہ نجاست کے حکم کے اعتبار سے وشم والے کی امامت بھی درست نہ ہوگی۔ پھر علامہ اکمل کی شرح المشارق سے نقل کیا ہے کہ وشم کی وجہ سے وہ جگہ بھی ناپاک ہو جاتی ہے، اس لیے اس نشان کو نکالنا ضروری ہے اور اگر بدون زخم اس کو مٹانا ممکن نہ ہو تو دیکھا جائے گا، اگر زخم کی وجہ سے ہلاکت یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو واجب نہیں ورنہ زخم کر کے بھی اس کو نکالا جائے گا۔ اور تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا، مرد و عورت دونوں کا حکم یکساں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس قول کے اعتبار سے اگر گودنے کی جگہ پر تھوڑا پانی یا مائع چیز بہائی جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ علامہ اکمل نے یہ قول 'قیل' کے لفظ سے بیان کیا ہے، جو صیغہ تمریض ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر معتبر قول ہے۔ اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے، گویا علامہ اکمل نے شافعی مذہب سے یہ قول نقل کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دانت کو اگر ناپاک مان لیا جائے تو بھی دانت اور وشم کے درمیان فرق ظاہر ہے۔ اس لئے کہ دانت عین نجاست ہے اور وشمہ ناپاکی کا اثر ہے۔

علامہ شامیؒ ایک اور اعتراض اور اس کا جواب نقل فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی یہ دعوی کرے کہ رنگ کا باقی رہنا عین کے باقی رہنے کی دلیل ہے، اس لئے جب یہاں

رنگ باقی ہے تو وہ بھی ناپاک ہی ہوگا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ناپاک رنگ سے رنگنا اور ناپاک مہندی لگانا بھی گودنے کی طرح ہے، لہٰذا اگر اس میں بقاءِ لون کو بقاءِ نجاست کی دلیل مانی جائے تو وہ جگہ کبھی پاک ہی نہ ہوگی، جب کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

اور اگر وشمہ (گودنے) اور ناپاک رنگ کے درمیان بایں معنی فرق کیا جائے کہ وشمہ گوشت کے ساتھ مل جاتا ہے اور بھر جاتا ہے جبکہ رنگنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ وہ نہ گوشت کے ساتھ چپکتا ہے اور نہ بھرتا ہے، اور جب ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو وشمہ کو خضاب پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ جو چیز گوشت میں داخل یا جذب ہوجائے اس کو دھونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ جیسا کہ نجاست اگر ہاتھ وغیرہ میں جذب ہوجائے، جذب شدہ نجاست نکالنے کا حکم نہیں۔

اور جو چیز جلد کی سطح پر ہو مثلاً مہندی اور رنگ تو فقہاء نے ایسی چیز کے متعلق صراحت کی ہے کہ اگر ناپاک سرمہ لگایا تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح جب جنگ احد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زخمی کیا گیا تو حضرت فاطمہؓ آئیں، انہوں نے چٹائی جلائی اور اس سے زخم بھر دیا حتی کہ وہ راکھ زخم کے ساتھ مل گئی اور خون بند ہوگیا۔ پس جس طرح آنکھ میں لگائے گئے ناپاک سرمہ کو اور زخم میں لگائی ہوئی راکھ کو دھونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح گوندنے میں جو رنگ ناپاک خون سے آلودہ ہوکر گوشت کے ساتھ چپک جاتا ہے اس کے اندرون کو دھونا بھی ضروری نہیں ہے۔

اور خزانۃ الفتاوی کے مفسداتِ صلوۃ میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ اگر کسی آدمی کی ہڈی ٹوٹ گئی پھر اسے کتے کی ہڈی سے اس طرح جوڑ دیا گیا کہ اب وہ بغیر تکلیف کے

نہیں نکالی جاسکتی ہے، تو اس ہڈی کے جسم کے اندر رہتے ہوئے بھی نماز جائز ہے۔ پھر آگے فرمایا کہ اگر ہاتھ میں تصاویر ہوں اور وہ لوگوں کو امامت کرائے تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہے۔

اور الفتاوی الخیریہ کی کتاب الصلوۃ میں لکھا ہے کہ ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس کے ہاتھ پر وشم تھا۔ وشم کے ہوتے ہوئے اس کی نماز اور امامت صحیح ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: بلاشبہ اس کی نماز اور اس کی امامت صحیح ہے۔

مطلب في حكم الوشم [تنبيه مهم]

يستفاد مما مر حكم الوشم في نحو اليد، وهو أنه كالاختضاب أو الصبغ بالمتنجس؛ لأنه إذا غرزت اليد أو الشفة مثلا بإبرة ثم حشي محلها بكحل أو نيلة ليخضر تنجس الكحل بالدم، فإذا جمد الدم والتأم الجرح بقي محله أخضر، فإذا غسل طهر؛ لأنه أثر يشق زواله؛ لأنه لا يزول إلا بسلخ الجلد أو جرحه، فإذا كان لا يكلف بإزالة الأثر الذي يزول بماء حار أو صابون فعدم التكليف هنا أولى، وقد صرح به في القنية فقال: ولو اتخذ في يده وشما لا يلزمه السلخ اهـ. لكن في الذخيرة: لو أعاد سنه ثانيا ونبت وقوي، فإن أمكن قلعه بلا ضرر قلعه وإلا فلا وتنجس فمه، ولا يؤم أحدا من الناس اهـ. أي: بناء على نجاسة السن وهو خلاف ظاهر المذهب. وقال العلامة البيري: ومنه يعلم حكم الوشمة، ولا ريب في عدم جواز كونه إماما بجامع النجاسة. ثم نقل عن شرح المشارق للعلامة الأكمل أنه قيل: يصير ذلك الموضع نجسا، فإن لم يمكن إزالته إلا بالجرح فإن خيف منه الهلاك أو فوات عضو لم تجب وإلا وجبت، وبتأخيره يأثم، والرجل والمرأة فيه سواء اهـ.

أقول: وعليه لو أصاب ماء قليلا أو مائعا نجسه، لكن تعبير الأكمل بقيل يفيد عدم اعتماده، وهو مذهب الشافعية فالظاهر أنه نقله عنهم. والفرق بين الوشمة وبين السن على القول بنجاستها ظاهر فإن السن عين النجاسة والوشمة أثر، فإن ادعي أن بقاء اللون دليل على بقاء العين رد بأن الصبغ والاختضاب كذلك فيلزم عدم طهارته، وإن فرق بأن الوشمة امتزجت باللحم والتأمت معه بخلاف الصبغ نقول: إن ما تداخل في اللحم لا يؤمر بغسله كما لو تشربت النجاسة في يده مثلا، وما على سطح

الجلد مثل الحناء والصبغ، وقد صرحوا بأنه لو اكتحل بكحل نجس لا يجب غسله »ولما جرح - صلى الله عليه وسلم - في أحد جاءت فاطمة - رضي الله عنها - فأحرقت حصيرا وكمدت به حتى التصق بالجرح فاستمسك الدم.

وفي مفسدات الصلاة من خزانة الفتاوى: كسر عظمه فوصل بعظم الكلب ولا ينزع إلا بضرر جازت الصلاة، ثم قال: لو في يده تصاوير ويؤم الناس لا تكره إمامته اهـ. وفي الفتاوى الخيرية من كتاب الصلاة سئل في رجل على يده وشم هل تصح صلاته وإمامته معه أم لا؟ أجاب نعم تصح صلاته وإمامته بلا شبهة - والله أعلم -. اهـ. (شامی: ۱/۵۳۸)

مطلب في تطهير الدهن والعسل

تیل اور شہد کو پاک کرنے کا طریقہ

علامہ شامیؒ اس مطلب میں تیل اور شہد کی تطہیر کا طریقہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ درر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اگر شہد ناپاک ہوجائے تو اس میں اتنا پانی ملایا جائے جتنا شہد ہو، پھر اس کو اتنا جوش دیا جائے کہ سارا پانی جل جائے۔ اسی طرح تین مرتبہ پانی ملا کر جوش دیا جائے تو وہ شہد پاک ہوجائے گا۔ اور ناپاک تیل کو پاک کرنے کا طریقہ بھی یہی ہے یعنی تیل میں پانی ڈالا جائے پھر اس کو آگ پر جوش دیا جائے۔ پھر جب پانی تیل کے اوپر آجائے تو کسی آلہ سے پانی نکال لیا جائے، ایسا تین مرتبہ کیا جائے، تیل پاک ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تیل اور شہد کو پاک کرنے کا ذکر کردہ طریقہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ برخلاف امام محمدؒ کے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول میں زیادہ وسعت ہے، اور فتوی بھی اسی قول پر ہے جیسا کہ شرح شیخ اسماعیل میں جامع الفتاوی کے حوالہ سے منقول ہے اور فتاوی خیریہ میں لکھا ہے کہ: خلاصۃ الفتاوی کے ظاہری کلام سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تین مرتبہ

دھونے کی شرط بھی نہ ہو، اور جہاں تثلیث کی بات لکھی ہے وہ اس امر پر مبنی ہے کہ غلبہ ظن یہ تثلیث کے قائم مقام ہے، اور تثلیث کی تصحیح کے بارے میں اختلاف مذکور ہے۔ یعنی بعض حضرات کے نزدیک تثلیث کی شرط لازم ہے اور بعض حضرات نے اس کے غیر لازم ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

مزید فتاوی خیریہ میں لکھا ہے کہ 'فیغلی' کا لفظ بعض کتابوں میں ہے۔ بہ ظاہر یہ ناسخ یعنی ناقل کی زیادتی ہے۔ ہم نے اس مسئلہ کی تلاش بسیار اور کثرت نقل کے باوجود کسی کو نہیں دیکھا جس نے تیل کی تطہیر میں ابالنے کی شرط لگائی ہو۔ ہاں ابالنے کو مجازاً تحریک (حرکت دینا) کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔ قدوری کی شرح مجمع الروایۃ میں تصریح ہے کہ تیل میں اسی کے بقدر پانی ڈالا جائے گا اور حرکت دی جائے گی۔ **(فتأمل)**۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ غلیان کو اس معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے کہ تیل ناپاک ہونے کے بعد جم کر گھی بن جائے تب اس میں پانی ڈال کر گرم کیا جائے گا ورنہ جب تک جما ہوا نہ ہو تو اس میں پانی ملا کر حرکت دینا کافی ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے الشارح (علامہ حصکفیؒ) کو دیکھا جنہوں نے اس مسئلہ کی تصریح 'الخزائن' میں کی ہے، اس میں لکھا ہے کہ بہنے والے تیل میں پانی ڈالا جائے گا اور جمے ہوئے تیل میں پانی ڈال کر جوش دیا جائے گا یہاں تک کہ پانی اوپر آجائے۔

خلاصہ یہ کہ علامہ شامیؒ **فیغلی** کو یا تو تحریک پر محمول کرنا چاہتے ہیں یا پھر جمے ہوئے تیل کے ساتھ خاص کرنا چاہتے ہیں یعنی اگر تیل ناپاک ہوجائے تو اس میں پانی ڈال کر محض حرکت دے کر پانی نکال لیا جائے اور حرکت دینا اس کی تطہیر کے لئے کافی ہے۔ اور اگر تیل ناپاک ہونے کے بعد جم گیا ہو تو اس کی تطہیر محض حرکت دینے سے نہ ہوگی، بلکہ اس میں پانی ملا کر جوش دیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پانی کا شہد اور تیل کے بقدر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بات اس قول کے موافق ہے جو شرح المجمع میں ’الکافی‘ کے حوالہ سے مذکور ہے، مگر فتح القدیر و بحر الرائق میں یہ شرط مذکور نہیں۔

اور قہستانیؒ نے بعض مفتیوں سے ذکر فرمایا ہے کہ ناپاک شہد اور شیرے میں اس کے پانچویں حصہ کے بقدر پانی ملانا کافی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بعض روایات میں قدراً من الماء کے الفاظ ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ’قدرہ‘ کے الفاظ تصحیف ہو کر ’قدراً‘ ہو گئے ہوں۔ چنانچہ قدراً کو ’قدرہ‘ ماننے کی صورت میں یہ اس قول کے موافق ہو جائے گا جو شرح مجمع میں مذکور ہے۔ اور قہستانیؒ نے جو بعض مفتیوں سے نقل کیا ہے وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

مطلب في تطهير الدهن والعسل

ويطهر لبن وعسل ودبس ودهن يغلى ثلاثا (الدر المختار)

(قوله: ويطهر لبن وعسل إلخ) قال في الدرر: لو تنجس العسل فتطهيره أن يصب فيه ماء بقدره فيغلى حتى يعود إلى مكانه، والدهن يصب عليه الماء فيغلى فيعلو الدهن الماء فيرفع بشيء هكذا ثلاث مرات اهـ وهذا عند أبي يوسف خلافا لمحمد، وهو أوسع وعليه الفتوى كما في شرح الشيخ إسماعيل عن جامع الفتاوى. وقال في الفتاوى الخيرية: ظاهر كلام الخلاصة عدم اشتراط التثليث، وهو مبني على أن غلبة الظن مجزئة عن التثليث وفيه اختلاف تصحيح، ثم قال: إن لفظة: فيغلى ذكرت في بعض الكتب. والظاهر أنها من زيادة الناسخ، فإنا لم نر من شرط لتطهير الدهن الغليان مع كثرة النقل في المسألة والتتبع لها إلا أن يراد به التحريك مجازا، فقد صرح في مجمع الرواية وشرح القدوري أنه يصب عليه مثله ماء ويحرك فتأمل. اهـ. أو يحمل على ما إذا جمد الدهن بعد تنجسه. ثم رأيت الشارح صرح بذلك في الخزائن فقال: والدهن السائل يلقى فيه الماء، والجامد يغلى به حتى يعلو إلخ. ثم اشتراط كون الماء مثل العسل أو الدهن موافق لما في شرح المجمع عن الكافي، ولم يذكره في الفتح

والبحر. وذكر القهستاني عن بعض المفتين الاكتفاء في العسل والدبس بالخمس قال: لأن في بعض الروايات قدرا من الماء.

قلت: يحتمل أن قدرا مصحف عن قدره بالضمير فيوافق ما ذكرناه عن شرح المجمع، وبه يسقط ما نقله عن بعض المفتين. (شامی: ۱/۵۴۳)

مطلب: إذا دخل المستنجي في ماء قليل

استنجاء بالحجر کرنے والے کا ماء قلیل میں داخل ہونا۔

علامہ تمرتاشیؒ نے استنجاء کے ارکان میں ایک رکن 'حجر منق' (ایسا پتھر جو ناپاکی کو صاف کرنے والا ہو) کو ذکر فرمایا ہے۔غرر الافکار میں 'منق ' کا مطلب لکھا ہے کہ وہ منظّف ہو۔اور 'السراج' میں لکھا ہے کہ اس سے حقیقتِ انقاء مراد نہیں ہے بلکہ تقلیل نجاست کافی ہے۔یعنی ایسے پتھر اور ڈھیلے سے استنجاء کرنا کافی ہے جس سے تقلیل نجاست ہوجائے۔

علامہ شامیؒ اس پر مطلب قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ استنجاء کے پتھر سے تقلیلِ نجاست ہوتی ہے،اس لیے اگر پتھر یا ڈھیلے سے استنجاء کرنے والا شخص ماءِ قلیل میں داخل ہوگا تو ماءِ قلیل ناپاک ہوجائے گا؛ کیونکہ اس کے بدن پر ناپاکی موجود تھی۔ پھر خود فرماتے ہیں کہ کوئی اس کو رد کرنا چاہے تو اس بنیاد پر رد کرسکتا ہے کہ شریعت نے استنجاء بالحجر کی بنیاد پر مستنجی (استنجاء کرنے والا) کی طہارت کو معتبر مانا ہے، جیسے کہ جوتے وغیرہ میں مسح کرنے سے جوتا پاک سمجھا جاتا ہے،تو یہاں بھی مسح حجر سے جسم کو پاک سمجھا گیا ہے، اوراس اعتبار سے اس کا ماءِ قلیل میں داخل ہونا پانی کو ناپاک نہ کرے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے دو روایتیں منی جیسی چیزوں کے بارے میں ماقبل میں نقل کی ہیں کہ جب منی کو خرچ دیا جائے پھر اس پر پانی لگ جائے تو اگر

تقلیل کے معنی کا اعتبار کریں تو کپڑا ناپاک ہو جائے گا۔ اور اگر طہارت کا معنی ہے تو کپڑا ناپاک نہ ہوگا۔ اور مختار قول یہ ہے کہ کپڑا دوبارہ ناپاک نہ ہوگا، گویا خرچنا مطہر ہے۔ اور ان دو روایتوں کا قیاس یہ ہے کہ یہ دونوں روایتیں یہاں بھی جاری ہو، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی حکم لگایا جائے کہ استنجاء بالحجر کی وجہ سے آدمی پاک ہوگا اور جب وہ پانی میں جائے گا تو پانی ناپاک نہ ہوگا۔

نیز فقہاء متاخرین کا اجماع ہے کہ استنجاء بالحجر کے بعد پسینہ نکلے تو وہ پسینہ ناپاک نہ ہوگا۔ حتی کہ اگر پسینہ اتنی مقدار میں نکل آئے کہ وہ بہہ کر کپڑے یا بدن پر لگ جائے تو اس کی وجہ سے کپڑا یا بدن بھی ناپاک نہ ہوگا۔ خواہ وہ درہم کی مقدار سے زائد بھی ہو تب بھی وہ نماز سے مانع نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ شریعت نے استنجاء بالحجر سے طہارت حاصل کرنے والے کو پاک قرار دیا ہے۔ اور اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید یا ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں مطہر (پاک کرنے والی) نہیں ہے۔ معلوم ہوا حجر مطہّر ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا تفصیل فتح سے ملخص ہے اور صاحبِ بحر نے بھی اس کی متابعت کی ہے۔

اور 'نہر' میں اسی کو 'مناسب' اور قہستانی میں 'اصح' کہا ہے۔ یعنی استنجاء بالحجر کرنے والے شخص کا ماء قلیل میں داخل ہونے سے اصح قول کے مطابق پانی ناپاک نہ ہوگا، بلکہ پانی پاک ہی رہے گا۔

البتہ تاتارخانیہ میں پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں تصحیح کا اختلاف منقول ہے۔ یعنی مشائخ کے دونوں اقوال کی تصحیح منقول ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: سابق میں قبیل دباغت، مسئلة

البئر جحط ' کے ضمن میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ تقلیلِ نجاست پر صاحب نہر کا دعوائے اتفاق مسلم نہیں اور تاتارخانیہ میں اختلافِ تصحیح منقول ہے، ہاں صاحب فتح نے استنجاء بالحجر کو مطہر مانا ہے۔ جب کہ اکثر کتب میں تقلیل والا قول مذکور ہے، یعنی ایسا شخص ماءِ قلیل میں داخل ہوگا تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اسی کو یہاں علامہ شامی نے 'تصحیح نجاست' سے تعبیر فرمایا ہے۔

مطلب إذا دخل المستنجي في ماء قليل

(قوله: منق) بتشديد القاف مع فتح النون أو تخفيفها مع سكونها من التنقية أو الإنقاء: أي: منظف غرر الأفكار. قال في السراج: ولم يرد به حقيقة الإنقاء بل تقليل النجاسة اهـ ولذا يتنجس الماء القليل إذا دخله المستنجي. ولقائل منعه لجواز اعتبار الشرع طهارته بالمسح كالنعل وقدمنا حكاية الروايتين في نحو المني إذا فرك ثم أصابه الماء، وأن المختار عدم عوده نجسا وقياسه أن يجريا أيضا هنا، وأن لا يتنجس الماء على الراجح. وأجمع المتأخرون عَلى أن لا يتنجس بالعرق، حتى لو سال منه وأصاب الثوب أو البدن أكثر من قدر الدرهم لا يمنع، ويدل على اعتبار الشرع طهارته بالحجر ما رواه الدارقطني وصححه :أنه - صلى الله عليه وسلم - نهى أن يستنجى بروث أو عظم، وقال: إنهما لا يطهران، اهـ ملخصا من الفتح، وتبعه في البحر. قال في النهر: وهذا هو المناسب لما في الكتاب.

وفي القهستاني وهو الأصح. ونقل في التتارخانية اختلاف التصحيح، لكن قدمنا قبيل بحث الدباغة أن المشهور في الكتب تصحيح النجاسة - والله تعالى أعلم. (شامی: ۱/۵۴۸)

مطلب القول مرجح على الفعل

قولی دلیل، فعلی دلیل پر راجح ہوگی۔

تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ قبلہ کی طرف رخ کرکے یا پشت کرکے بول و براز کرنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ وہ آبادی ہی میں کیوں نہ ہو، اس لئے کہ

حدیث میں وارد نہی مطلق ہے۔ ہاں! اگر صرف استنجاء کر رہا ہے تو مکروہ تحریمی نہ ہوگا۔

اس پر مطلب قائم کرکے حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے اولاً اُس مطلق دلیل کو ذکر فرمایا ہے جو احناف کا مستدل ہے اور کتب ستہ میں مذکور ہے: **إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرّقوا أو غرّبوا** یعنی جب قضاءِ حاجت کے لئے جاؤ تو استقبال و استدبار قبلہ نہ کرو، بلکہ (اے اہل مدینہ! تم) مشرق ومغرب کی طرف رخ کیا کرو۔ (مقصد یہ ہے کہ قبلہ سے رخ اور پشت پھیر کر بیٹھا کرو)۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہے کہ اِس روایت میں اُس روایت کی تردید بھی ہے جس سے استدبار کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے اس قول کی بھی تردید ہے، جس میں انہوں نے آبادی میں استدبار کو بھی غیر مکروہ قرار دیا ہے اور ابن عمرؓ کے اس قول سے استدلال فرمایا ہے: **رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة** کہ میں ایک دن اپنی بہن حفصہ کے گھر کی چھت پر چڑھا تو اچانک میں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شام کی طرف رخ اور قبلہ کی طرف پشت کیئے ہوئے قضاء حاجت فرما رہے تھے۔

خلاصہ یہ کہ یہ حدیث مطلق نہی پر دلالت کرتی ہے، اس لیے مقدم ہوگی۔

پھر علامہ شامیؒ ترجیح وتقدیم کی دوسری وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہے کہ قولی روایت کو فعلی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے، چنانچہ یہاں پہلی روایت جو کہ قولی ہے راجح ہوگی، اس لئے کہ فعل میں کئی احتمالات ہوسکتے ہیں؛ جیسے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو یا عذر کی وجہ سے ہو وغیرہ۔ تیسرا یہ کہ یہاں قولی روایت محرِّم ہے اور فعلی روایت مبیح ہے اور ضابطہ کے مطابق محرِّم مقدم ہوتی ہے، لہٰذا احتمالات سے خالی محرِّم اور مطلق روایت کو ترجیح حاصل ہوگی اور استقبال و استدبار

دونوں ہی مطلقاً ممنوع ہوں گے۔مکمل بحث کے لئے شرح المنیۃ دیکھے۔ (شرح المنیۃ الکبیر: ۸ ۳، کتاب الطہارۃ۔مناہی الوضو)

مطلب القول المرجح على الفعل

(كما كره) تحريما (استقبال قبلة واستدبارها ل) أجل (بول أو غائط) فلو للاستنجاء لم يكره (ولو في بنيان) لإطلاق النهي (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: لإطلاق النهي) وهو قوله: - صلى الله عليه وسلم -: إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا، رواه الستة، وفيه رد لرواية حل الاستدبار، ولقول الشافعي بعدم الكراهة في البنيان أخذا من قول ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقضي حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة رواه الشيخان. ورجح الأول بأنه قول وهذا فعل، والقول أولى؛ لأن الفعل يحتمل الخصوصية والعذر وغير ذلك، وبأنه محرم وهذا مبيح، والمحرم مقدم. وتمامه في شرح المنية. (شامی: ۱/۵۵۴)

مطلب في الفرق بين الاستبراء والاستنقاء والاستنجاء

استبراء، استنقاء اور استنجاء کے مابین فرق

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں استبراء واجب ہے۔خواہ چل کر حاصل کیا جائے، کھنکار کر ہو یا بائیں پہلو پر لیٹ کر ہو؛ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اس وجہ سے مختلف لوگوں کا طریقۂ استبراء مختلف ہوسکتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں استبراء، استنقاء اور استنجاء کی تعریفات بیان فرمائی ہیں تا کہ ان تینوں کے درمیان فرق واضح ہوجائے۔

استبراء کا لغوی معنی براءت یعنی صفائی طلب کرنا اور اصطلاح میں کسی طریقہ سے مخرج سے نکلنے والی چیز سے خود کو پاک اور صاف رکھنے کی کوشش کرنا، تا کہ نجاست کے اثر کے زوال کا یقین ہوجائے۔

استنقاء کا لغوی معنی طلبِ نقاوت (صفائی) ہے اور اصطلاح میں مقعد کو ڈھیلے کے ذریعہ یا بحالت استنجاء بالماء ہاتھ سے رگڑنے کو کہتے ہیں۔

استنجاء کی اصطلاحی تعریف کے متعلق فقہاء کی عبارتیں قدرے مختلف ہیں، ان سب کا حاصل یہ ہے کہ استنجاء پیشاب اور پاخانہ کے مقام سے نکلنے والی گندگی کو پیشاب اور پاخانہ کے مقام سے اور اس کی قریبی جگہوں سے دور کرنے کا نام ہے، خواہ دھوکر ہو یا پتھر وغیرہ سے پونچھ کر۔

وقد اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الاستنجاء اصطلاحًا، وكلها تلتقي على أن الاستنجاء إزالة مايخرج من السبيلين، سواء بالغسل أو المسح بالحجارة ونحوها عن موضع الخروج وماقرب منه۔ (الموسوعة الفقهية: ۴/۱۱۳)

علامہ شامیؒ استنجاء کا معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ استنجاء کا مطلب پتھر یا پانی کا استعمال کرنا ہے۔ یہ تینوں تعریفیں علامہ شامیؒ نے غزنویہ سے نقل فرمائی ہیں۔

غزنویہ میں مزید یہ لکھا ہے کہ طہارت اور نجاست کے احکام میں عورت کا حکم مرد کی طرح ہے۔ البتہ عورت کے حق میں استبراء واجب نہیں ہے۔ بلکہ وہ فراغت کے بعد تھوڑی دیر انتظار کرے، پھر استنجاء کرے اور الامداد میں بھی ایسا ہی مذکور ہے۔

استبراء کا حکم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے استنجاء کے ساتھ استبراء کا حکم بیان کرتے ہوئے 'درر' وغیرہ کی اتباع میں اس کو بھی واجب قرار دیا ہے۔ جب کہ بعض فقہاء نے اس کو لفظ 'فرض' سے تعبیر کیا ہے۔ اور بعضوں نے لفظ 'ینبغی' (مناسب ہے) سے بھی بیان کیا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ 'ینبغی' کا تقاضا ہے کہ استبراء مستحب ہو، جیسا کہ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ قضاء حاجت کے بعد کچھ نکلنے کا اندیشہ نہ ہو۔ گویا کہ یہ استبراء میں مبالغہ کے معنی میں

ہے ۔ یا ینبغی سے مراد یہ ہوسکتا ہے کہ بالخصوص ان اشیاء (چلنا یا کھانسنا) سے استبراء حاصل کرنا مستحب ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نفسِ استبراء تو فرض ہے جب تک کہ دل کو یہ اطمینان نہ ہوجائے کہ قطرات ٹپکنا اب بند ہوچکے ہیں۔ اور وجوب سے بھی فرض ہی مراد ہے۔ اسی وجہ سے علامہ شرنبلالیؒ فرماتے ہیں کہ آدمی پر استبراء لازم ہے یہاں تک کہ پیشاب کا اثر زائل ہوجائے اور دل مطمئن ہوجائے۔ اور مزید فرماتے ہیں کہ میں نے اس کو 'لزوم' سے تعبیر کیا ہے کیونکہ یہ واجب سے زیادہ قوی ہے۔ اس لئے کہ استبراء نہ کرنے کی صورت میں فعلِ جواز بھی فوت ہوسکتا ہے۔ چنانچہ جب تک قطرات کے بالکل بند ہوجانے کا یقین نہ ہوجائے تب تک وضو شروع کرنا درست نہیں ہے۔

استبراء کے لئے ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے اطمنان حاصل ہو جائے۔ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں ، اس لئے حصول اطمنان کے لئے مختلف لوگوں کے لئے مختلف طریقے ہوسکتے ہیں۔ کسی کو چلنے سے، کسی کو کھانسنے سے، کسی کو لیٹنے سے، کسی کو زور دینے سے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ پس علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آدمی کو جب اطمنان ہوجائے کہ وہ پاک ہوچکا ہے اور اب نجاست نہیں نکلے گی، تب پھر وہ استجاء کرلے۔ اس لئے کہ ہر شخص اپنا حال زیادہ جانتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جس کو استبراء میں تاخیر ہوتی ہو تو وہ 'جو' کے دانہ کے مانند کوئی جاذب چیز کاغذ کی طرح احلیل میں رکھ لے تاکہ اس رطوبت کا کچھ بھی اثر باقی نہ رہے اور وہ کاغذ میں جذب ہوجائے جس کے نکلنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس کاغذ کو محل کے اندر رکھ لے تاکہ باہر رطوبت اس کاغذ کے خارج حصہ کی طرف بھی نہ آئے، کیوں کہ اس صورت میں شوافع کا اختلاف ہے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ طریقہ محل یعنی ذکر کو

باندھنے سے زیادہ مفید ہے، لیکن روزہ دار کے حق میں باندھنے والا طریقہ اولیٰ ہے، اس لیے کہ احلیل میں کچھ رکھنے سے امام شافعیؒ کے یہاں روزہ فاسد ہوجاتا ہے، پس اس اختلاف سے بچنے کے لیے روزہ دار کے حق میں باندھنے والا طریقہ اولی ہوگا۔

مطلب في الفرق بين الاستبراء والاستنقاء والاستنجاء

يجب الاستبراء بمشي أو تنحنح أو نوم على شقه الأيسر، ويختلف بطباع الناس. (الدر المختار)

(قوله: يجب الاستبراء إلخ) هو طلب البراءة من الخارج بشيء مما ذكره الشارح حتى يستيقن بزوال الأثر. وأما الاستنقاء هو طلب النقاوة: وهو أن يدلك المقعدة بالأحجار أو بالأصابع حالة الاستنجاء بالماء. وأما الاستنجاء: فهو استعمال الأحجار أو الماء، هذا هو الأصح في تفسير هذه الثلاثة كما في الغزنوية. وفيها أن المرأة كالرجل إلا في الاستبراء فإنه لا استبراء عليها، بل كما فرغت تصبر ساعة لطيفة ثم تستنجي، ومثله في الإمداد. وعبر بالوجوب تبعا للدرر وغيرها، وبعضهم عبر بأنه فرض وبعضهم بلفظ ينبغي وعليه فهو مندوب كما صرح به بعض الشافعية، ومحله إذا أمن خروج شيء بعده فيندب ذلك مبالغة في الاستبراء أو المراد الاستبراء بخصوص هذه الأشياء من نحو المشي والتنحنح، أما نفس الاستبراء حتى يطمئن قلبه بزوال الرشح فهو فرض وهو المراد بالوجوب، ولذا قال الشرنبلالي: يلزم الرجل الاستبراء حتى يزول أثر البول ويطمئن قلبه. وقال: عبرت باللزوم لكونه أقوى من الواجب؛ لأن هذا يفوت الجواز لفوته فلا يصح له الشروع في الوضوء حتى يطمئن بزوال الرشح. اهـ. (قوله: أو تنحنح) لأن العروق ممتدة من الحلق إلى الذكر وبالتنحنح تتحرك وتقذف ما في مجرى البول. اهـ. ضياء. (قوله: ويختلف إلخ) هذا هو الصحيح فمن وقع في قلبه أنه صار طاهرا جاز له أن يستنجي؛ لأن كل أحد أعلم بحاله ضياء.

قلت: ومن كان بطيء الاستبراء فليفتل نحو ورقة مثل الشعيرة ويحتشي بها في الإحليل فإنها تتشرب ما بقي من أثر الرطوبة التي يخاف خروجها، وينبغي أن يغيبها في المحل لئلا تذهب الرطوبة إلى طرفها الخارج، وللخروج من خلاف الشافعي. وقد جرب ذلك فوجد أنفع من ربط المحل لكن الربط أولى إذا كان صائما لئلا يفسد صومه على قول الإمام الشافعي. (شامی: ١/٥٥٨)

تتمة: إذا أراد أن يدخل الخلاء ينبغي:

خلاء کے آداب واحکام

علامہ شامیؒ یہاں سے تتمہ کے طور پر الغزنویہ اور الضیاء سے ملخصاً بیت الخلا میں داخل ہونے کے درج ذیل آداب ذکر فرمارہے ہیں۔

جب کسی آدمی کو بیت الخلا جانے کا تقاضا ہو تو اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ غلبۂ اخبثین سے پہلے ہی اٹھ کھڑا ہو۔

اپنے ساتھ ایسی کوئی چیز نہ لے جائے جو معظم ہو (چنانچہ اگر انگوٹھی یا کاغذ پر اللہ تعالیٰ یا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام لکھا ہو یا قرآن کریم کی آیت، دعاء وغیرہ لکھی ہو تو اس کو اپنے ساتھ بیت الخلا میں نہ لے جائے)۔

ننگے سر داخل نہ ہو، اور ایسی ٹوپی پہن کر بھی داخل نہ ہو جو اوپر سے کھلی ہو۔

جب بیت الخلا کے دروازے پر پہونچے تو داخل ہونے سے پہلے اور اگر میدان (جنگل) میں ہو تو ستر کھولنے سے پہلے تسمیہ پڑھے، پھر دعاء پڑھے۔ یعنی بسم اللہ اللهم إنى أعوذبک من الخبث والخبائث'' پورا پڑھے، صحیح قول یہی ہے کہ دعا سے پہلے تسمیہ پڑھی جائے۔

پھر بائیں پاؤں سے داخل ہو۔

کھڑے ہونے کی حالت میں ستر نہ کھولے بلکہ جب بیٹھنے کے قریب ہو جائے تب کھولے۔

دونوں پاؤں کے درمیان کشادگی رکھے اور کھلا بیٹھے۔

بائیں پاؤں کی طرف زور دے کر بیٹھے۔

وہاں بیٹھ کر امور آخرت یعنی علم وفقہ میں غور وفکر نہ کرے، چنانچہ بعض حضرات کا

کہنا ہے کہ اس وقت ایسی چیزوں (علمِ فقہ یا امورِ آخرت) میں تفکر کرنا، اس سے بڑی چیز سے محرومی کا سبب بنتا ہے۔

بیت الخلا میں دعا وذکر نہ کرے اور سلام یا اذان کا جواب بھی نہ دے۔

اگر چھینک آجائے تو دل ہی دل میں اللہ تعالیٰ کی حمد کرلے۔

شرمگاہ یا نکلنے والی غلاظت کو نہ دیکھے۔

اور پیشاب میں تھوک یا لعاب نہ نکالے۔

بیت الخلا میں بہت دیر تک نہ بیٹھے، کیونکہ یہ بواسیر پیدا کرتا ہے۔

بیت الخلا میں ناک صاف نہ کرے۔ نہ کھنکارے۔

ادھر ادھر دیکھے نہ اپنے بدن سے کھیلے۔

اگر بیت الخلا کی چھت کھلی ہو یا جنگل میں قضاء حاجت کے لئے بیٹھا ہو تو آسمان کی طرف نظر نہ اٹھائے بلکہ جس میں وہ مبتلا ہے اس چیز سے حیا کرتے ہوئے سر جھکائے رہے اور فارغ ہونے کے بعد فضلہ زمین میں دفن کردے، اور اس سے مکمل طور پر فارغ ہونے کی کوشش کرے۔

اور جب مکمل فارغ ہوجائے تو مرد اپنے ذکر کو نیچے سے حشفہ کی طرف نچوڑے تاکہ نالی میں رکے ہوئے قطرات نکل جائیں۔

پھر تین ڈھیلوں سے صاف کرکے کھڑا ہوجائے۔ اور کھڑے ہونے سے پہلے ستر چھپالے۔

پھر داہنے پاؤں سے باہر نکلے۔ اور نکلنے کے بعد یہ دعاء پڑھے:

غفرانک الحمدلله الذي أذهب عني مايؤذيني، وأمسک عليّ ماينفعُني۔

پھر استبراء کرے۔

جب پیشاب کے قطرات منقطع ہونے کا یقین ہوجائے تو پانی سے استنجاء کرنے

کے لئے دوسری جگہ بیٹھے۔

اور پہلے تین مرتبہ ہاتھ دھوئے۔

پھر شرمگاہ کھولنے سے پہلے یہ دعا پڑھ لے:

بسم الله العظيم وبحمده، والحمدلله على دين الإسلام، اللهم اجعلنى من التوابين، واجعلني من المتطهرين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون۔

پھر دائیں ہاتھ سے اپنی شرمگاہ پر پانی انڈیلے۔

اور برتن شرمگاہ سے تھوڑا اونچا رکھے اور بائیں ہاتھ سے شرمگاہ دھوئے۔

پہلے قبل دھوئے پھر دبر دھوئے۔

دھوتے وقت مبالغہ سے کام لے۔

مقعد کو تین مرتبہ ڈھیلا کرے اور ہر مرتبہ اسے مل کر دھوئے۔

اگر روزہ دار ہو تو دھونے میں مبالغہ نہ کرے۔

اور مقعد جمع کرنے سے پہلے کسی کپڑے سے پونچھ لے تا کہ پانی پیٹ تک نہ پہونچے ورنہ روزہ ٹوٹ جائے گا۔

پھر اپنے ہاتھ کو دیوار یا پاک زمین پر رگڑے یا صابون وغیرہ استعمال کرے۔

پھر اسے تین بار دھولے تا کہ ہاتھ سے بدبو بالکل ختم ہو جائے۔

پھر جب کھڑا ہو تو صاف کپڑے سے اپنی شرمگاہ پونچھ لے،

اگر کپڑا میسر نہ ہو تو ہاتھ سے اس طرح صاف کر لے کہ تری برائے نام رہ جائے۔

پھر سلوار پہن لے۔ اور اس پر پانی چھڑک دے۔

اگر شیطان شک اور وسوسہ میں ڈالے تا ہوں تو روئی داخل کر دے۔

اور باہر نکل کر یہ دعاء پڑھے:

الحمدلله الذي جعل الماء طهورًا والإسلام نورًا وقائدًا ودليلاً إلى الله وإلى جنات النعيم، اللهم حصّن فرجي وطهّر قلبي، ومحّص ذنوبي۔

[تتمة]

إذا أراد أن يدخل الخلاء ينبغي أن يقوم قبل أن يغلبه الخارج ولا يصحبه شيء عليه اسم معظم ولا حاسر الرأس ولا مع القلنسوة بلا شيء عليها، فإذا وصل إلى الباب يبدأ بالتسمية قبل الدعاء هو الصحيح فيقول: بسم الله »اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث« ، ثم يدخل باليسرى ولا يكشف قبل أن يدنو إلى القعود، ثم يوسع بين رجليه ويميل على رجله اليسرى، ولا يفكر في أمر الآخرة كالفقه والعلم، فقد قيل: إنه يمنع منه شيء أعظم منه ولا يرد سلاما ولا يجيب مؤذنا، فإن عطس حمد الله تعالى بقلبه، ولا ينظر إلى عورته ولا إلى مايخرج منه، ولا يبزق في البول، ولا يطيل القعود فإنه يولد الباسور، ولا يمتخط، ولا يتنحنح، ولا يكثر الالتفات ولا يعبث ببدنه، ولا يرفع بصره إلى السماء وينكس رأسه حياء مما ابتلي به ويدفن الخارج، ويجتهد في الاستفراغ منه، فإذا فرغ يعصر ذكره من أسفله إلى الحشفة، ثم يمسح بثلاثة أحجار ثم يستر عورته قبل أن يستوي قائما ثم يخرج برجله اليمنى ويقول: »غفرانك، الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني، وأمسك علي ما ينفعني« ثم يستبرئ فإذا استيقن بانقطاع أثر البول يقعد للاستنجاء بالماء موضعا آخر، ويبدأ بغسل يديه ثلاثا.

ويقول قبل كشف العورة: »بسم الله العظيم وبحمده، والحمد لله على دين الإسلام. اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون« ، ثم يفيض الماء باليمنى على فرجه، ويعلي الإناء، ويغسل فرجه باليسرى، ويبدأ بالقبل ثم الدبر، ويرخي مقعدته ثلاثا، ويدلك كل مرة، ويبالغ فيه ما لم يكن صائما فينشف بخرقة قبل أن يجمعه كي لا يصل الماء إلى جوفه فيفطر، ثم يدلك يده على حائط أو أرض طاهرة ثم يغسلها ثلاثا، ثم يقوم وينشف فرجه بخرقة نظيفة، فإن لم تكن معه يمسح بيده مرارا حتى لا تبقى إلا بلة يسيرة، ويلبس سراويله ويرش فيه الماء أو يحشو بقطنة إن كان يريبه الشيطان ويقول: »الحمد لله الذي

جعل الماء طهورا والإسلام نورا، وقائدا ودليلا إلى الله وإلى جنات النعيم اللهم حصن فرجي، وطهر قلبي، ومحص ذنوبي، اهـ ملخصا من الغزنوية والضياء(شامی ۱/۵۵۹:)

مطلب في الأمر بالمعروف

امر بالمعروف کے احکام

علامہ حصکفیؒ نے مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے کپڑے پر نجاستِ مانعہ دیکھے اور اسے غالب گمان ہو کہ بتانے پر وہ اسے زائل کردے گا، تو بتانا واجب ہوگا ورنہ نہیں، اور امر بالمعروف کا حکم بھی اسی طرح ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ فتاوی قاضی خان میں بھی یہ مسئلہ مذکور ہے، اور فصول العلامی میں مزید وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص کو معلوم ہو کہ وہ قولی یا عملی طور پر سمجھانے سے بات نہیں مانے گا اور اپنی حرکت سے باز نہیں آئے گا، یہاں تک کہ اگر امیر المؤمنین کو یا اگر وہ عورت ہو تو اس کے شوہر کو یا اس کے والد کو جن کو روکنے کی قدرت ہو اس سے آگاہ کیا جائے تب بھی وہ اس فعل کو ترک نہ کرے گا تو اب امر بالمعروف لازم نہ ہوگا۔ اور ایسا شخص ترکِ امر سے گنہگار نہ ہوگا، البتہ افضل تو یہی ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر گذرے اگر چہ اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ اس کی پٹائی کرے گا یا اسے قتل کردے گا، کیوں کہ اس صورت میں شہادت کا درجہ پائے گا۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہے: آپ نماز قائم کیجئے، اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرتے رہئے اور اس راہ میں جو بھی مصیبت آئے اس پر صبر کیجئے یعنی جب امر بالمعروف کرو اور کوئی ذلیل و رسوا کرے تو اسے برداشت کر جاؤ۔ بے شک یہ ہمت کے کاموں میں سے ہے یعنی یہ ثابت شدہ بات ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ لازمی چیز ہے۔(لقمان:۱۷) (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔(فصول العلامی)

مطلب في الأمر بالمعروف

رأى في ثوب غيره نجسا مانعا، إن غلب على ظنه أنه لو أخبره أزالها وجب وإلا لا، فالأمر بالمعروف على هذا. (الدر المختار)

(قوله: فالأمر بالمعروف على هذا) كذا في الخانية، وفي فصول العلامي وإن علم أنه لا يتعظ ولا ينزجر بالقول ولا بالفعل ولو بإعلام سلطان أو زوج أو والد له قدرة على المنع لا يلزمه ولا يأثم بتركه، لكن الأمر والنهي أفضل، وإن غلب على ظنه أنه يضر به أو يقتله؛ لأنه يكون شهيدا. قال تعالى {أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك} أي: من ذل أو هوان إذا أمرت {إن ذلك من عزم الأمور} [لقمان: 17] أي: من حق الأمور، ويقال من واجب الأمور اهـ وتمامه فيه. (شامی: ۱/۵۶۶)

مطلب في أول ما يحاسب به العبد

قیامت میں سب سے پہلے کس چیز کا حساب ہوگا؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہے کہ: ہمارے زمانہ میں احتیاطا جائے نماز ساتھ میں رکھنا بہتر ہے تا کہ جہاں کہیں نماز کا وقت ہوجائے تو نماز ادا کرنے میں آسانی رہے، اور اس لئے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ قبر میں سب سے پہلے طہارت کے متعلق اور روزِ محشر سب سے اول نماز کے متعلق باز پرس کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر اس عنوان سے مطلب قائم کیا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے کس چیز کا حساب وکتاب ہوگا؟ علامہ حصکفیؒ نے جو حدیث کا ایک ٹکڑا ذکر کیا ہے شامی اس کو مع تخریج بیان کرتے ہیں: **اتقوا البول فإنه أول ما يحاسب به العبد في القبر.** امام طبرانیؒ نے سند حسن کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے علامہ عراقیؒ شرح ترمذی میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد کہ سب سے پہلے قیامت کے دن بندہ سے اس کی نمازوں کا حساب وکتاب ہوگا۔ اس کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ مذکورہ حدیث کا اس حدیث کے ساتھ کوئی تعارض نہیں، جس میں ہے کہ: بروز قیامت لوگوں

کے درمیان اولاً دماء کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ پہلی حدیث کا محمل حقوق اللہ ہے اور دوسری کا حقوق العباد ہے۔ پھر یہ سؤال کہ ان دونوں میں مقدم کیا ہوگا؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ معاملہ توقیفی ہے، احادیث کے ظاہر سے تو یہی مفہوم ہوتا ہے کہ پہلے حقوق اللہ کا محاسبہ ہوگا پھر حقوق العباد کی باز پرس کی جائے گی۔ (کذا فی "**شرح العلقمی علی الجامع الصغیر**)

شامی فرماتے ہے کہ واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کتاب الصلاۃ سے قبل اس کی مناسبت کی رعایت اور حسن اختتام کرتے ہوئے یہ جملہ لائے ہے: **أول مايسأل عنه في القبر الطهارة وفي الموقف الصلاة۔**

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

مطلب في أول مايحاسب به العبد

حمل السجادة في زماننا أولى احتياطا، لما ورد:أول ما يسأل عنه في القبر الطهارة وفي الموقف الصلاة.

(قوله: لما ورد إلخ) أي: في قوله - صلى الله عليه وسلم - »اتقوا البول فإنه أول مايحاسب به العبد في القبر« رواه الطبراني بإسناد حسن وفي قوله - صلى الله عليه وسلم - :أول مايحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته.قال العراقي في شرح الترمذي: ولا يعارضه حديث الصحيح :إن أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء، لحمل الأول على حق الله تعالى على العبد، والثاني على حقوق الآدميين فيما بينهم. فإن قيل: أيهما يقدم؟ فالجواب أن هذا أمر توقيفي، وظواهر الأحاديث دالة على أن الذي يقع أولا المحاسبة على حقوق الله تعالى قبل حقوق العباد، وكذا في شرح العلقمي على الجامع الصغير، ولا يخفى مافي ذكر الشارح لهذه الجملة قبيل كتاب الصلاة من رعاية التناسب وحسن الختام.
